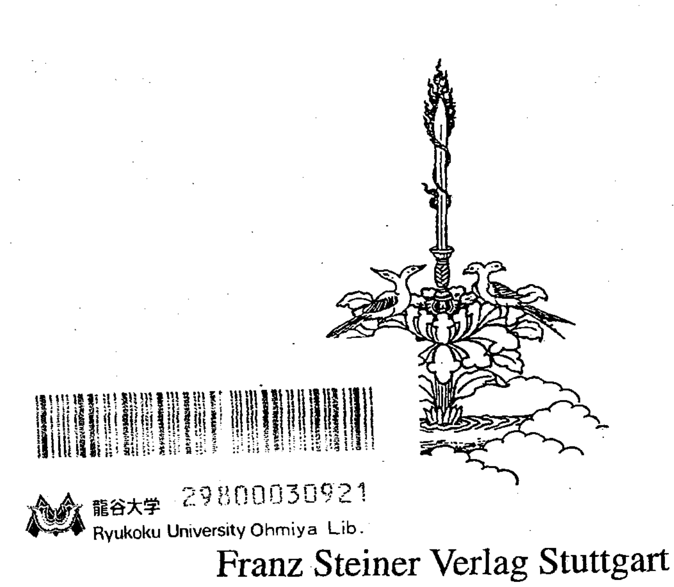
Felix Erb

Śūnyatāsaptativṛtti

Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1–14]

Einleitung, Übersetzung, textkritische Ausgabe des Tibetischen und Indizes

Tibetan and Indo-Tibetan Studies 6



Franz Steiner Verlag Stuttgart

TIBETAN AND INDO-TIBETAN STUDIES

PUBLISHED BY THE INSTITUTE FOR THE
CULTURE AND HISTORY OF INDIA AND TIBET
AT THE UNIVERSITY OF HAMBURG

6



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1997

FELIX ERB

ŚŪNYATĀSAPTATIVṚTTI

CANDRAKĪRTIS KOMMENTAR ZU DEN „SIEBZIG VERSEN ÜBER DIE LEERHEIT“ DES NĀGĀRJUNA [KĀRIKĀS 1–14]

EINLEITUNG, ÜBERSETZUNG, TEXTKRITISCHE AUSGABE DES TIBETISCHEN UND INDIZES



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1997

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Candrakīrti:
Śūnyatāsaptativṛtti : Candrakīrtis Kommentar zu den "Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna (Kārikas 1 - 14) ; Einleitung, Übersetzung, textkritische Ausgabe des Tibetischen und Indizes / Felix Erb. - Stuttgart : Steiner, 1997
(Tibetan and Indo-Tibetan studies ; 65)
ISBN 3-515-07020-6


ISO 9706

 Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg.
Printed in Germany

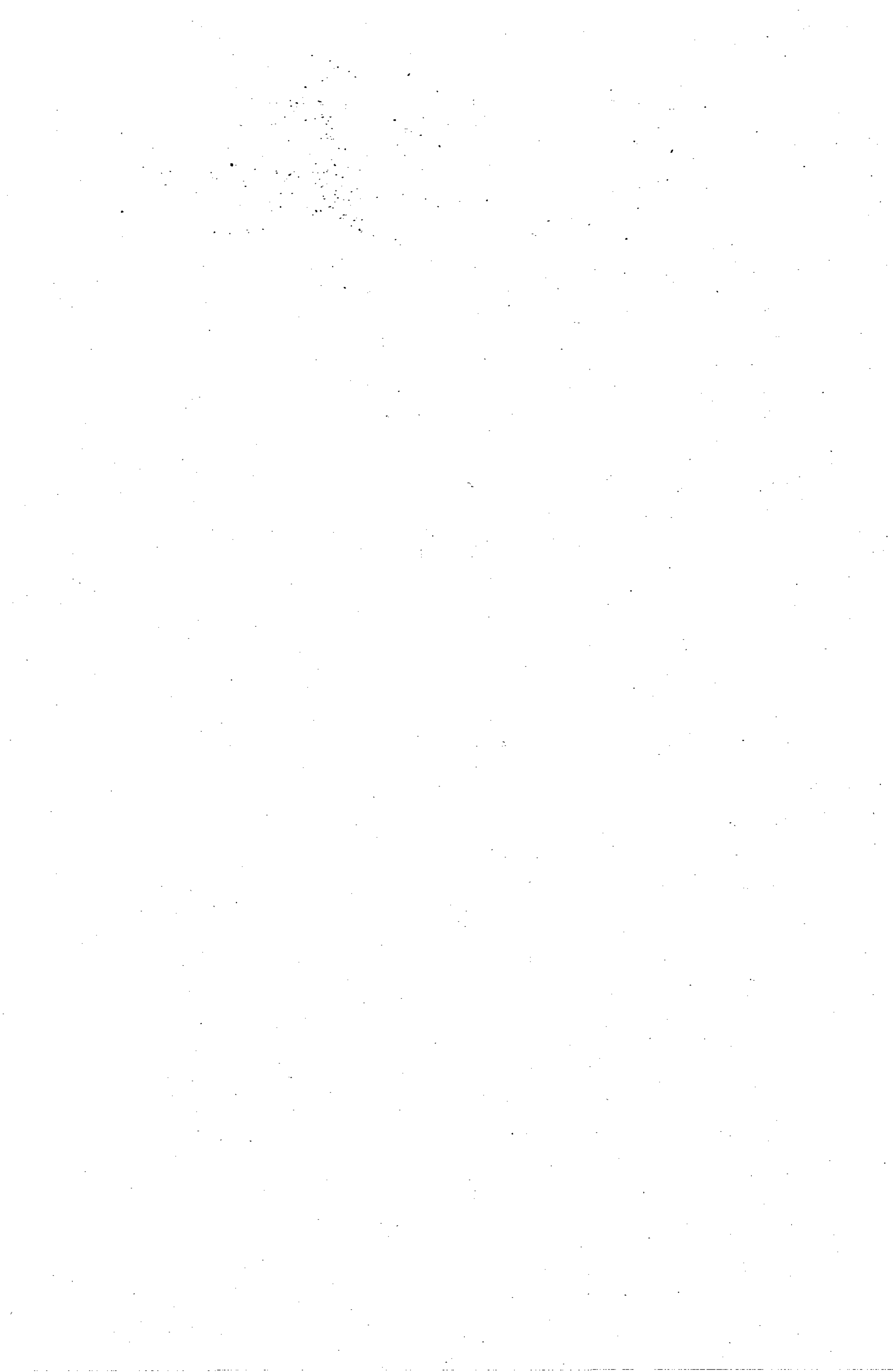
INHALT

VORWORT

Meinen aufrichtigen Dank möchte ich all denen, die durch ihre Beiträge am Zustandekommen der vorliegenden Arbeit beteiligt waren, aussprechen:

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die durch ihre finanzielle Unterstützung diese Studie gefördert hat; dem leider so früh verschiedenen Prof. Geshe Gedün Lodrö, der dank seiner großen traditionellen tibetischen Gelehrsamkeit inhaltlich schwierige Stellen des Textes zu erhellen vermochte; dem verstorbenen Dr. Lobsang Dargyay, der mir behilflich war, semantische Probleme des Tibetischen zu klären; meiner Frau Undine für die Verbesserung des Stils sowie für die Lesung der Korrekturen; Herrn Burkhard Quessel, der mit viel Geduld alle Computerprobleme gelöst und die endgültige Druckvorlage erstellt hat; Herrn Dr. Günter Grönbold, durch dessen Gefälligkeit mir kurz vor der Endredaktion der vorliegenden Arbeit die Version der Śūnyatāsaptativṛtti aus dem Golden Tanjur zugänglich wurde; Frau Dr. Siglinde Dietz, die so freundlich war, mir die mongolische Übersetzung zu beschaffen; Herrn Prof. Dr. David Jackson für die Aufnahme meiner Arbeit in die Tibetan and Indo-Tibetan Studies; Herrn Prof. Dr. Tilmann Vetter für seine fachkundigen Ratschläge; Herrn Prof. Dr. Ernst Steinkellner für wertvolle Korrekturvorschläge; Herrn Prof. Dr. Lambert Schmithausen schließlich, der sehr viel von seiner kostbaren Zeit opferte und mit seiner langjährigen Erfahrung mit buddhistischen Materialien, seiner großen Belesenheit und seinem außergewöhnlichen philologischen Feingefühl nahezu alle mir unklar gebliebenen korrupten Stellen durch den Versuch der Rekonstruktion des Sanskrit-Originals verständlich gemacht hat. Ihm kann an dieser Stelle nicht gebührend genug gedankt werden.

Da der Text immer noch eine ganze Reihe unklarer Stellen aufweist, ist es das Ziel dieser Arbeit, der gelehrten Fachwelt eine textkritische Ausgabe zusammen mit einem Übersetzungsversuch vorzulegen, in der Hoffnung, daß es manchem Wissenschaftler gelingen möge, übriggebliebene Probleme zu lösen, und daß die hier vorgelegte Arbeit weitere tiefergehende, philologische und ideengeschichtliche Studien über den Beitrag Candrakīrtis zur buddhistischen Philosophie einen weiteren Schritt voranbringt, indem der Śūnyatāsaptativṛtti den ihr gebührenden Platz innerhalb der Werke Candrakīrtis wieder eingeräumt wird.



ABKÜRZUNGEN

AAĀ Abhisamayālaṅkārāloka von Haribhadra in: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary called Āloka, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1960, Buddhist Sanskrit Texts No.4.

AAŚ Abhidharmāvatāraśāstra de Skandhila, traduit et annoté par Marcel van Veltheim, Louvain-la-Neuve 1977.

ABh Akutobhayā, Peking Bd.95, Nr.5229.

Abhidharmadīpa Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, critically ed. by P.S. Jaini, Patna 1959.

AK Abhidharmakośa

AKBh Abhidharmakośabhāṣya, ed. by P. Pradhan, Patna 1967.

AKBh-I Index to the Abhidharmakośabhāṣya by A. Hirakawa, 3 Bde., Tokyo 1973-78.

AKBhPā Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu. Bearbeitet von Bhikkhu Pāsādika. Göttingen 1989. Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden; Beiheft 1.

AKBhtib Abhidharmakośabhāṣya auf Tib., 2 Vols., published by Council of Cultural and Religious Affairs of His Holiness the Dalai Lama, Dharamsala 1969.

AKK Abhidharmakośakārikā, s. AKBh.

AKL La Vallée Poussin, Louis de: L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté [6 Bde.], Paris, Louvain 1923-31.

AKVy Shastri Abhidharmakośavyākhyā, ed. by S.D. Shastri, 4 Vols., Varanasi 1970.

AKVy Abhidharmakośavyākhyā des Yaśomitra.

AKVyWo Abhidharmakośavyākhyā des Yaśomitra, ed. by U. Wogihara, 2 Vols., Repr. Tokyo 1971.

Ālaya Schmithausen, Lambert: Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo 1987; Studia Philologica Buddhica. Monograph Series IV a,b

Amarakośa Amarakośa with the unpublished South-Indian Commentaries. Critically edited with Introduction by A.A. Ramanathan. Adyar, Madras 1971-1983, 3 Vols. The Adyar Library Series 101.

AN Aṅguttara Nikāya. Nālandā 1960, 4 Bde.

AS Abhidharmasamuccaya of Asanga, critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan 1950.

BA The Blue Annals (transl. by) G.N. Roerich. First ed. Calcutta 1949; repr. Delhi 1976.

BCA Bodhicaryāvatāra, ed. in Skt. a. Tib. by Vidhushekhara Bhattacharya, Calcutta 1960.

BCAP Bodhicaryāvatārapañjikā des Prajñākaramati, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1960, Buddhist Sanskrit Texts No. 12.

BCAP-Index An Index to the Bodhicaryāvatārapañjikā, Chapter 9, compiled by Takashi Hirano, Tokyo 1966.

BCAPtib Bodhicarāvatārapañjikā des Prajñākaramati, tib. Übersetzung, Peking, Bd. 100, Nr. 5273.

BHSD Edgerton, Franklin: Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. Newhaven 1953.

BoBhū Bodhisattvabhūmi, ed. by N. Dutt, Patna 1966.

BP Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti, Tib. hrsg. von Max Walleser, Bibliotheca Buddhica 16, Repr. Osnabrück 1970. (Umfaßt Kap. 1-12 und den Anfang des 13. Kap.). Die übrigen Stellen werden nach Peking zitiert, Bd. 95, Nr. 5242.

BSGTh Blo gsal grub mtha'. Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités et chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit par Katsumi Mimaki, Kyoto 1982.

Bu ston The Collected Works of Bu ston; ed. by Lokesh Chandra, 28 Vols., Delhi 1971

C Chone-Ausgabe des tib. Tanjur.

Ca Candrakīrti.

CaSt Tu Two hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna, ed. by G. Tucci: JRAS 1932, S. 309-325.

CaSt Patel Catustava (ed. in Skt. and Tib.) by P. Patel: IHQ 8, 1932, S. 316-331 u. 689-709; 10, 1934, S.82-89.

CaSt LVP Les quatres odes de Nāgārjuna. Hrsg. u. übers. von LVP, Le Muséon n.s. Bd.14, 1913.

Chos grags Dge bśes Chos kyi grags pas brtsams pa'i brda dag ming tshig gsal ba, Nachdr. Peking 1981.

CPS Das Catuṣpariṣatsūtra, hrsg. u. bearbeitet von Ernst Waldschmidt. Teil I, Berlin 1952, S.1-67; Teil II, Berlin 1957, S.68-219; Teil III, Berlin 1962, S.219-399.

CŚ Catuḥśataka des Āryadeva, s. CŚK, CŚKVai u. CŚL.

CŚG Catuḥśataka-Kommentar von rGyal Tshab rJe, Bźi brgya pa'i rnam bśad legs bśad sñiṅ po, ohne Ortsangabe, 1971.

CŚK Catuḥśatakaśāstrakārikā — Bstan bcos bźi brgya pa źes bya ba'i tshig le'ur byas pa. P Bd.95, Nr. 5246. (Diese Angabe gilt nur für die Kārikās der ersten 7 Kapitel.)

CŚKVai Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka par P.L. Vaidya, Paris 1923. (Enthält eine Ausgabe des tib. Textes, sowie der erhaltenen Skt.-Verse, rekonstruierte Skt.-Verse u. franz. Üb. Kap. VIII-XVI. Die Verse sind von 176-400 durchnumeriert.)

CŚL Āryadeva's Catuḥśataka on the Bodhisattva's cultivation of merit and knowledge by Karen Lang, Copenhagen 1986, Indiske Studier 7.

CŚR Catuḥśataka-Kommentar von Rje mtshun Red mda' ba, Sarnath 1974.

CŚTM Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence par Jacques May. (Kapitel IX, Verse 201-225). I. Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980, S. 215-232. II. BEFEO Bd. 69 à la mémoire de Paul Demiéville, Paris 1981, S. 75-96. III. Etudes Asiatiques Bd. 35,2, 1981: Hommage à Constantin Regamey, Bern, S. 47-76. IV. Études de Lettres, Revue de la Faculté de Lettres de l'Université de Lausanne, 1982, Nr.3, S.45-76. V. Studies of Mysticism in honour of the 1150th anniversary of Kobo Daishi's Nirvāṇam. Acta Indologica VI, 1984, S.115-144.

CŚṬ Catuḥśatakaṭīkā des Ca. Tib. Übersetzung. Zitiert nach der D-Ausgabe, Bd.8, S.15,4,6-120,1,7.

CŚṬBh Vidhushekhara Bhattacharya: The Catuḥśataka of Āryadeva, Calcutta 1931.

CŚṬJa Catuḥśataka along with the Candrakīrti Vṛtti and Hindi Translation . Editor and Translator: Bhagchandra Jain Bhaskar, Nagpur 1971.

CŚṬSh Catuḥśātikā by Āryadeva, ed. by Haraprasad Shāstri. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,3.8, 1914, S.449-514. (Enthält die im Original erhaltenen Kārikās und Bruchstücke des Kommentars von Ca.)

CŚṬT Tillemans, Tom J.F.: Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes. Wien 1990. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 24,1/2.

D Derge-Ausgabe des tib. Tanjur, insbesondere: Sde dge Tibetan Tripitaka, Bstan ḥgyur — preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo — (Dbu ma), ed. by J. Takasaki, Z. Yamaguchi a. Y. Ejima. 17 Bde. Tokyo 1977-79.

D - Defensor; in Dialogen.

DBhS Daśabhūmikasūtra, ed. by J. Rahder, Löwen 1926.

De Jong TNP Textcritical Notes on the Prasannapadā by J.W.De Jong. IIJ,20,1978, S.25-59; 217-252.

Diss. Die Śūnyatāsaptati des Nāgārjuna und die Śūnyatāsaptativṛtti [Verse 1-32] (unter Berücksichtigung der Kommentare Candrakīrtis, Parahitas und des Zweiten Dalai Lama). Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie der Universität Hamburg, vorgelegt von F. R. Erb, Hamburg 1990.

DJ De Jong, Jan Willem: Cinq chapitres de la Prasannapadā. Paris 1949.

DN Dīghanikāya. Ed. by Rhys Davids and E. Carpenter, PTS London 1890-1911.

DṄ Deb ther sṅon po, composed in 1476-1478 by 'Gos lo tsa wa Gźon nu dpal (1392-1481); reproduced by Lokesh Chandra. New Delhi 1974.

Frauwallner: Phil. Buddh. S. Ph.B.

G Ganden (/Golden) Tanjur. [Fotomechanischer Nachdruck] hrsg. von China Nationality Library, Beijing 1988.

GRS Dgoṅs pa rab gsal. Kurztitel für Dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bśad pa dgoṅs pa rab gsal von Tsoṅ Kha pa. P. Bd. 154, Nr.6143. Auch zitiert nach der Ausgabe von Varanasi 1973.

K Kārikā.

KP Kāśyapaparivarta, ed. by Baron A. von Stael-Holstein, Shanghai 1926.

Lalitavistara Lalitavistara, hrsg. von S. Lefmann, Halle 1902.

Lalou Lalou, M.: Les textes Bouddhiques au temps du Roi Khri sroṅ lde bcan, Journal Asiatique 1953, S.313-353.

Lang 1990 Karen Christina Lang: Spa-tshab Nyi ma grags and the Introduction of Prāsaṅgika Madhyamaka into Tibet in: Reflections on Tibetan Culture. Essays in Memory of Turrell V. Wylie, Lewiston 1990, S.127-141.

LAS [Saddharma]laṅkāvatārasūtra, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1963, Buddhist Sanskrit Texts No.31.

LC Lokesh Chandra: Tibetan-Sanskrit Dictionary, 12 Vols. New Delhi 1958-61, Śatapiṭaka Series No.3. Repr. in 2 Vols. Kyoto 1971.

LCSup Tibetan-Sanskrit Dictionary. Supplementary Volumes 1-7. [Ed.] by Lokesh Chandra. International Academy of Indian Culture, New Delhi; 1992-94.

LN Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna by Chr. Lindtner, Copenhagen 1982.

LoSt Lokātītastava, s. CaSt LVP, S.7; LN 128.

LVP, Douze Causes La Vallée Poussin, Louis de: La Théorie des douze causes, London 1913.

LVP La Vallée Poussin, Louis de.

Mahāvastu Mahāvastu Avadāna, edited by S. Bagchi, 2 Vols., Darbhanga 1970, Buddhist Sanskrit Texts No. 14.

MAv Madhyamakāvatāra de Candrakīrti. Edition de la version tibétaine par Louis de La Vallée Poussin, St Petersburg 1907-12, Bibliotheca Buddhica Vol. 9.

MAv LVP Madhyamakāvatāra, traduction francaise (incomplète) par Louis de la Vallée Poussin. Le Muséon 1907 t. VIII, S. 249-317; 1910 t. XI, S. 271-358; 1911 t. XII, S. 235-327.

MAvBh Madhyamakāvatārabhāṣya s. MAv.

MAvD L'entrée au Milieu de Chandrakirti d'après la version tibétaine de Patsab Nyima Dragpa et Tilakakalasha, l'Autocommentaire de Chandrakirti et l'exégèse de Tsongkhapa intitulée l'Illumination de la Pensée, traduction francaise établie sous la direction de Yonten Gyatso par Georges Driessens assisté de Michel Zaregradsky pour la version définitive, Anduze 1985.

MAvK Madhyamakāvatārakārikā. Enthalten in MAv.

MAvTa Candrakīrti, Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam. Kapitel VI, 166-226, übersetzt von H. Tauscher, Wien 1981, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 5.

MAvṬ Madhyamakāvatāraṭīkā des Jayānanda. Peking Bd. 99, Nr. 5271.

May Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain accompagnés d'une introduction de notes et d'une édition critique de la version tibétaine par Jacques May, Paris 1959.

MMK Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna. Enthalten in Pras.

MMK De Jong Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ, ed. by J.W. de Jong, Madras 1977.

MN Majjhimanikāya, ed. V. Trenckner, 4 Bde. PTS London 1888-1925.

Mong. Mongolische Übersetzung der ŚSV. Mongolischer Tanjur, Bd. ya 391a4-495a5

MS Lamotte La Somme du grand Véhicule d'Asanga. (Mahāyānasaṃgraha) (hrsg. u. übers. von) E. Lamotte 2 Bde. Louvain 1938.

MSA Mahāyānasūtrālaṅkāraḥ, ed. by S. Bagchi, Darbhanga 1970, Buddhist Sanskrit Texts No. 13.

MŚS Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti; ed. par J.W. de Jong: Oriens Extremus, Vol.9, 1962.

MVy Mahāvyutpatti, ed. by R. Sakaki 2 Bde. Kyoto 1916-25; repr. Tokyo 1970; 1982.

MVṬ Pandeya Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati, critically edited by Ramchandra Pandeya, Delhi 1971

MVṬ Sthiramati: Madhyāntavibhāgaṭīkā. Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda. Édition par Sylvain Lévi. Nagoya 1934. Reprint Tokyo 1966.

MW Monier-Williams: A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1951.

N Narthang-Ausgabe des tibetischen Tanjur.

Nāg Nāgārjuna.

Naudou Naudou, Jean: Les bouddhistes kaśmiriens au moyen âge. Paris 1968.

NidSa Tripāthī, Chandrabhāl [Hrsg.]: Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta. Akademie Verlag, Berlin 1962.

NiSt Nirupamastava, bzw. Niraupamyastava, s. CaSt LVP, S.1-7; CaSt Tu, S.312-321.

Niṣp Niṣpannayogāvalī. Two Sanskrit Manuscripts from Nepal. Compiled by Gudrun Bühnemann and Musashi Tachikawa. The Centre for East Asian Cultural Studies. Tokyo 1991.

O - Opponens; in Dialogen.

P Peking-Ausgabe des tibetischen Tanjur. The Tibetan Tripitaka. Peking Edition — kept in the Library of the Otani University, Kyoto — edited by Daisetz T. Suzuki, Tokyo-Kyoto 1955-58.

Pāṇini Pāṇini's Grammatik. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Leipzig 1887. Zweiter reprographischer Nachdruck, Hildesheim 1971.

PhB Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1958.

Pras Index Index to the Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti by S. Yamaguchi. Bd.I Sanskrit-Tibetan; Bd.II Tibetan-Sanskrit. Kyoto 1974.

Pras Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti, publié par Louis de La Vallée Poussin, St. Petersburg 1903-1913, Bibliotheca Buddhica Nr. 4.

Prastib Prasannapadā, tib. Ausgabe, 1968 gedruckt in Nordindien, ohne Ortsangabe.

PS Pratītyasamutpāda.

PSHK Pratītyasamutpādahṛdayakārikā. P Bd. 95, Nr.5236.

PSP Pañcaskandhaprakaraṇa, ed. by Chr. Lindtner, Acta Orientalia 40, 1979.

PSPV Pañcaskandhaprakaraṇa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Jean Dantinne, Bruxelles 1980.

RĀ Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol.1 The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese), ed. by Michael Hahn, Bonn 1982, Indica et Tibetica Bd. 1.

RGTsh Rigs pa'i rgya mtsho. Kurztitel für: Dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa śes rab ces bya ba'i rnam bśad Rigs pa'i rgya mtsho von Tsoṅ Kha pa. P. Bd. 156, Nr.6153. Auch zitiert nach der Ausgabe von Varanasi 1973.

ŚāStSū LVP Enthalten in: LVP Douze causes.

Saṃdh Saṃdhinirmocanasūtra. (L'explication des mystères). Texte tibétain édité et traduit par Etienne Lamotte, Louvain-Paris 1935.

SBV The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, ed. by R. Gnoli, Roma 1977.

Schayer AKP Schayer, Stanislaw: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V,XII,XIII,XIV,XV,XVI). Krakow 1931.

Seyfort Ruegg Seyfort Ruegg, David: The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden 1981. A History of Indian Literature ed. by Jan Gonda. Vol. VII, Fasc.1.

Sgra Sbyor Sgra Sbyor bam po gñis pa. P Bd. 144, Nr.5833.

Siddhi S. SiL.

Śikṣ Śikṣāsamuccaya of Śāntideva, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1961, Sanskrit Buddhist Texts No.11.

SiL Louis de La Vallée Poussin: Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang traduite et annotée. Paris 1928/29.

Simonsson Indo-tibetische Studien von Nils Simonsson, Uppsala 1957.

Skt. Sanskrit.

SN Saṃyuttanikāya, ed. by L. Feer, PTS London 1884-98

SR Samādhirājasūtra, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1961, Sanskrit Buddhist Texts No.2.

ŚSK Śūnyatāsaptatikārikā des Nāgārjuna. P. Bd.95, Nr.5227.

ŚŚTu Śataśāstra of Āryadeva, transl. by G. Tucci in Pre-Diṅgāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Baroda 1929.

ŚSV Śūnyatāsaptativṛtti des Ca. P. Bd.99, Nr.5268.

Sumatiratna Bod-hor kyi brda yig miṅ chig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me, Ulan Bator 1959, 2 Bde. Corpus scriptorum mongolorum VI.

SVPPPS Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitāsūtra, ed. by R. Hikata, Fukuoka 1958.

SWTF Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, begonnen von E. Waldschmidt, hrsg. von H. Bechert. Göttingen 1973 sq.

T Taisho Issaikyō, ed. by J. Takakusu u. K. Watanabe. Tokyo 1924-29, 55 Bde.

Tār Schiefner, A. Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien. St. Petersburg. Teil I: Tib. Text 1868; Teil II: Deutsche Üb. 1869.

tib. Tibetisch.

Traité Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, traduit par Etienne Lamotte, Louvain 1949-1980, 5 Bde.

Triṃś Triṃśikā, ed. by S. Lévi; enthalten in :Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā et Triṃśikā. Paris 1925.

Üb. Übersetzung.

Udānavarga Udānavarga, hrsg. von F. Bernhard. Göttingen 1965.

VinSg Schmithausen, Lambert: Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969.

Visuddhimagga Visuddhimagga of Buddhaghosa, ed. by C.A.F. Rhys Davids, London 1975

Visuddhimagga Üb. Visuddhimagga. Zum ersten Male aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. 2. Aufl. Konstanz 1952.

Viṃś Viṃśatikā de Vasubandhu accompagnée d'une explication en prose ed. par Sylvain Lévi, Paris 1925.

VVB The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī. Transl. by K. Bhattacharya. Delhi 1978.

VVK Vigrahavyāvartanīkārikā

VVSa Vigrahavyāvartanī, ed. in Skt. by K.P. Jayaswal and R. Sanskṛtyayana. JBORS, Appendix to Vol. XXIII, 1937.

VVVJK Vigrahavyāvartanī, ed. in Skt. by E.H. Johnston and A. Kunst. MCB 9,1951, S.99-152.

VY Vyākhyāyukti des Vasubandhu, P Bd.113, Nr.5562.

Ye Śes Rdo Rje Bod skad kyi brda' gsar rñiṅ dka' ba sogs skad du ka' li sum cu'i rim pas gtan la pheb pa'i brda' yig mkhas pa rgya mtsho blo gsal mgul rgyan. Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus IV, Ulan Bator 1959

YṢK Yuktiṣaṣtikākārikā des Nāgārjuna. P Bd.95, Nr.5225. Numerierung der Kārikās nach YṢVSS.

YṢV Yuktiṣaṣtikāvṛtti des Candrakīrti P Bd. 98, Nr.5265

YṢVSS Scherrer-Schaub, Cristina Anna: Yuktiṣaṣṭikāvṛtti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maitre indien Candrakīrti: Mélanges Chinois et Bouddhiques 25; Bruxelles 1991.

LITERATURVERZEICHNIS

Akṣayamatinirdeśa-sūtra: Ārya-Akṣayamatinirdeśa-nāma-Mahāyānasūtra. P. Bd. 34, Nr.842.

Akutobhayā: Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhayā. P. Bd. 95, Nr.5229.

Atiśa: *Byaṅ chub lam gyi sgron me daṅ de'i dka' 'grel.* Dharamsala 1969.

Avalokitavrata: *Prajñāpradīpa-ṭikā.* P. Bd. 96-97, Nr.5259.

Bareau, A.: *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les sūtrapiṭakas et les vinaya-piṭakas anciens; de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana.* Paris 1963.

Bhattacharyya, B. ed.: *Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākaragupta.* Baroda 1972.

Bhattacharyya, D.C.: "The Vajrāvalī-nāma-Maṇḍalopāyikā of Abhayākaragupta". *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, ed. by M. Strickmann, Vol. I, Bruxelles 1981, pp. 70-95.

Bhāvaviveka: *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā.* P. Bd.96, Nr.5256.

Cabezon, J.: *A Dose of Emptiness.* Albany, 1992.

Chattopadhyaya, A.: *Tāranātha's History of Buddhism in India.* Calcutta 1980.

Ch'ing Mu: *Chung lun.* T. 1564.

Cook, E. ed.: "Light of Liberation: A History of Buddhism in India". *Crystal Mirror Series* 8 (1992), Berkeley.

Das, S.C. ed.: *Dpag bsam ljon bzaṅ.* Calcutta 1908.

Dass Gupta, N.N.: "Abhayākaragupta". *Indian Culture*, Vol. III, 1936/37, pp. 369-372.

Dge 'dun Rgya mtsho: *Dbu ma'i lam rab tu gsal bar byed pa'i sgron me.* Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism. Bd. 72, Nr. 5567, Ra 1-28.

Dhammapada: Edited by O. von Hinüber and K.R. Norman. With a complete Word-Index by Shoko Tabata and Tetsuya Tabata. Oxford 1994.

Dhammasaṅgani: [Abhidhamma Piṭaka Vol. I]. General editor: Bhikkhu J. Kashyap. Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series 29, 1960.

Dharmakīrti: *Nyāyabindu, hrsg. mit Dharmottaras Nyāyabinduṭīkā von Th. Stscherbatsky.* Bibliotheca Buddhica 7, St. Petersburg 1918, repr. Osnabrück 1970.

Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan).* Ed. by Yūsho Miyasaka. Acta Indologica 2, Naritasan 1971-72.

Divyāvadāna: *The Divyāvadāna. Ed. by E.B. Cowell and R.A. Neil.* Cambridge 1886.

Durvekamiśra: *Dharmottarapradīpa. [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*. Ed. by Dalsukhbhai Malvania. Tibetan Sanskrit Work Series 2, 2nd ed. Patna 1971.

Dkon mchog 'Jigs med Dbaṅ po: *The Collected Works of Dkon mchog 'Jigs med Dbaṅ po the second 'Jam dbyaṅs Bźad pa of La braṅ Bkra śis 'Khyil. Reproduced from prints from the Bkra śis 'Khyil blocks by Ngawang Gelek Demo*. Vol. 6. Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series 26. New Delhi 1971.

Eckel, M.D.: *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*. Albany 1987.

Eimer, H. Hrsg.: *Rab tu 'byuṅ ba'i gźi. Die tibetische Übersetzung des Pravrajyāvastu im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Wiesbaden 1983.

Ensink, J.: *The Question of Rāṣṭrapāla translated and annotated*. Zwolle, 1952.

Frauwallner, E.: "Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 37, 1930, pp. 174-194.

Frauwallner, E.: "Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-sroṅ-lde-btsan's". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* Bd. I, 1957, pp. 95-103.

Gnoli,R. and Orofino, G.: *Nāropā. Iniziazione. Kālacakra*. Milano 1994.

Grünwedel, A.: *Tāranātha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen*. St. Petersburg 1914.

Hahn, M.: *Candragomins Lokānandanāṭaka nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt*. Wiesbaden 1974.

Hahn, M.: "On some rare particles, words and auxiliaries in classical Tibetan". *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*. Oslo 1994, Bd. I, pp. 288-294.

Handurukande, R.: *Maṇicūḍāvadāna being a translation and edition and Lokānanda a translation and synopsis*. London 1967.

Harrison, P.: " Sanskrit Fragments of the Lokottaravādin Tradition". *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on His Sixtieth Birthday*. Canberra 1982; repr. Delhi 1984, pp. 211-234.

Hattori, M.: *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts, 1968.

Herrmann-Pfandt, A.: *Ḍākinīs. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*. Bonn, 1992. (Indica et Tibetica, 20).

Hopkins, J.: *Meditation on Emptiness*. London 1983.

Imaeda, Y.: "Mise au point concernant les éditions chinoises du Kanjur et du Tanjur tibétain". *Essais sur l'art du Tibet.* Ed. A. Macdonald et Y. Imaeda, Paris 1977, pp. 23-51.

Inagaki, H.: *The Anantamukhanirhāra-dhāraṇī Sūtra and Jñānagarbha's Commentary. A Study and the Tibetan Text.* Kyoto, 1987.

Isoda, H.: "Abhayākaragupta: Munimatālaṃkāra" Text I-III. *Tohoku Daigaku Bungakubu Kenkyū Nempō,* 34,37,41 (1984/87/90).

'Jam dbyaṅs bźad pa: *Grub mtha' Chen mo.* Ed. Reverend Dalama, Musoorie 1962.

'Jam dbyaṅs bźad pa: *The Collected Works of 'Jam dbyaṅs bźad pa'i rdo rje. Reproduced from prints from the Bkra śis 'khyil blocks by Ngawang Gelek Demo.* Gedan Sungrab Minyam gyunphel Series 40-54, 15 Vols. New Delhi 1972-74.

Jñānagarbha: *Satyadvayavibhaṅga + vṛtti.* D. Nr. 3881-3882; s. Eckel, M.A.

Kajiyama, Y.: "On the meaning of the words Bodhisattva and Mahāsattva in Prajñāpāramitā literature". *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on His Sixtieth Birthday.* Canberra 1982, repr. Delhi 1984, pp. 253-270.

Kielhorn, F.: *Grammatik der Sanskritsprache.* Berlin 1888. Repr. Wiesbaden 1965.

Kloṅ chen pa Dri med 'Od zer: *Kloṅ chen chos 'byuṅ. Chos 'byuṅ rin po che'i gter mdzod bstan pa gsal bar byed pa'i ñi ma'i 'od.* Gaṅs can Rig mdzod 17, Lhasa 1991.

Kumārila Bhaṭṭa: *The Mīmāṃsā-śloka-vārttika. With the commentary called Nyāyaratnākara by Pārtha Sārathi Miśra.* Edited by Rāmāśāstrī Tailanga. The Chowkhambā Sanskrit Series 3, Benares 1898-99.

Lamotte, É.: "Trois sūtra du Saṃyukta sur la vacuité". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* London, Vol. XXXVI, 1973. pp. 314-323.

La Vallée Poussin, L. de.: "Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques". *Le Muséon* (1901) pp. 52-75; 171-207; (1903) pp. 40-54; 391-401.

Lindtner, C.: *Nāgārjunas Filosofiske Vaerker.* Indiske Studier II. Kobenhavn 1982.

Lindtner, C.: *Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna.* Indiske Studier IV. Copenhagen 1982.

Lindtner, C.: *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna.* Berkeley 1986.

Lindtner, C.: "On Nāgārjuna's Epistemology". *Proceedings of the 32nd International Congress for Asian and North African Studies in Hamburg.* Hamburg 1986, pp. 168-169.

Lindtner, C.: "Buddhapālita on Emptiness". *Indo-Iranian Journal.* 23, 1981, pp.187-217.

Lindtner, C.: "Bhavya's Controversy with Yogācāra in the Appendix to Prajñāpradīpa, Chapter XXV". *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 100th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös.* Ed. Louis Ligeti, Budapest 1984, Vol. II, pp.77-97.

Lin li Kouang: *Introduction au compendium de la loi (Dharma-samuccaya). L'aide-mémoire de la vraie loi (saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra). Recherches sur un Sūtra développé du Petit Véhicule.* Paris 1949.

Macdonald, A. et Imaeda, Y. eds.: *Choix de documents Tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale complété par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum.* Tome I. Paris 1978.

Mahavagga: *The Vinaya Piṭakam: One of the principal Buddhist holy scriptures in the Pāli Language.* Edited by Hermann Oldenberg, Vol. I, London 1879.

Majumdar, A.K.: *Concise History of Ancient India.* New Delhi 1977-1980.

Malalasekera, G.P. ed.: *Encyclopaedia of Buddhism.* Colombo 1961 ff.

Matsunaga, Y. and Tsukamoto, K. eds.: *A Descriptive Bibliography of the Sanskrit Buddhist Literature, Vol. IV The Buddhist Tantra.* Kyoto 1989.

Meisezahl, R.O.: "Zu de Jong's "Notes à propos des colophones du Kanjur"". *Zentralasiatische Studien* 11, 1977, pp. 563-572.

Mimaki, K.: *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi).* Publications de l'institut de civilisation Indienne 41. Paris 1976.

Mimaki, K.: "Candrakīrti". *The Encyclopaedia of Religion.* Edited by Mircea Eliade. New York, Vol. 3 (1987), pp. 58-59.

Mishra, K.N.: "Reflections on the Tibetan etymologies of the Sanskrit synonyms of Buddha". *Śramaṇa Vidyā. I. Studies in Buddhism. Prof. Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume.* Sarnath 1987, pp. 197-209.

Mittal, K.: *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus. Fragmente des Daśottara-sūtra aus zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften.* Sanskrittexte aus den Turfanfunden, IV, Berlin 1957.

Mkhas grub rje: *Stoṅ thun chen mo of Mkhas grub Dge legs Dpal bzaṅ and other texts on Mādhyamika Philosophy.* Ed. by Lha mkhar Yoṅs 'dzin Bstan pa Rgyal mtshan. Madhyamaka Text Series 1, New Delhi 1972.

Nāgārjuna?: *Śūnyatāsaptati-vṛtti.* P. Bd. 95, Nr. 5231.

Nāgārjuna?: *Shih erh men lun.* T. 1568.

Niyogi, P.: *Buddhism in Ancient Bengal.* Calcutta 1980.

Nobel, J.: *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus.* Zweiter Band: Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit. Leiden 1950.

Obermiller, E.: *History of Buddhism (Chos-'byuṅ) by Bu-ston. II. Part. The History of Buddhism in India and Tibet. Translated from Tibetan.* Materialien zur Kunde des Buddhismus 19. Heidelberg 1932.

Orofino, G.: *Sekkodeśa. A critical Edition of the Tibetan Translations.* Roma 1994.

Parahita(bhadra): *Śūnyatāsaptati-vivṛti.* P. Bd. 99, Nr. 5269.

Patañjali: *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali.* Edited by F. Kielhorn. 3 Bde. Third ed. Poona 1962-72.

Rau, W.: "Lotusblumen". *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller.* Leipzig 1954, pp.505-513.

Ratnaguṇasañcayagāthā: Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan Text edited by E. Obermiller. Bibliotheca Buddhica 29, Leningrad 1937, repr. 'S-Gravenhage 1960.

Ray, H.C.: *The Dynastic History of Northern India (Early Medieval Period).* 2 Vols. Calcutta 1931-36.

Renou, L.: *Terminologie grammaticale du Sanskrit.* Paris 1957.

Roerich, Y. N.: *Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels.* 11 Vols. Moscow 1983-93.

Rol pa'i Rdo rje, Lcaṅ skya: *Grub mtha' Thub bstan lhun po'i Mdzes rgyan.* Hsi Ning 1989.

Ross Komito, D.R.: *Nāgārjuna: Seventy Stanzas. A Buddhist Psychology of Emptiness.* Ithaca 1987.

Śākya mchog ldan: *Complete works (gsuṅ 'bum) of Gser mdog paṇ chen Śākya mchog ldan.* Ed. by Kunzang Tobgey, 24 Bde., Thimpu 1975-78.

Sakuma, H.: *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi.* 2 Bde. Alt- und Neu-Indische Studien 40. Stuttgart 1990.

Śamathadeva: *Abhidharmakośaṭīkopāyikā.* P. Bd. 118, Nr. 5595.

Saṃghabhadra: *A p'i ta mo shun cheng li lun. *[Abhidharma] Nyāyānusāraśāstra.* T. 1562.

Samtani, N.H. ed.: *The Arthaviniścaya-sūtra and its Commentary (Nibandhana) (Written by Bhikkhu Vīryaśrīdatta of Śrī-Nālandāvihāra). Critically edited and annotated for the first time with Introduction and several Indices.* Tibetan Sanskrit Works Series 13, Patna 1971.

Saṃyuktāgama: Tsa a han ching. T. 99.

Śantarakṣita: *Satyadvayavibhaṅga-pañjikā.* P. Bd. 100, Nr.5283.

Śantarakṣita: *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti.* P. Bd. 101, Nr. 5285.

Sarup,L. ed.: *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics. Critically Edited from Original Manuscripts and Translated for the first time in English, with Introduction, Exegetical and Critical Notes, Indexes and Appendices.* First publ. 1920-27; repr. Delhi 1967, 1984.

Sastri, N.A. ed.: *Bhavasaṅkrāntisūtra and Nāgārjuna's Bhavasaṅkrāntiśāstra with the commentary of Maitreyanātha. Restored from the Tibetan and Chinese Versions and edited with the Tibetan Version and Introduction etc.* Adyar Library Series 19, Madras 1938.

Schoening, J.D.: *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries.* 2 Bde. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 35, Wien 1995.

Sempa Dorje: *Śūnyatāsaptati of Ārya Nāgārjuna.* Bibliotheca Indo-Tibetica 8, Sarnath 1985.

Sen Majumdar, G.: *Buddhism in Ancient Bengal.* Calcutta 1983.

Seyfort Ruegg, D.: *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme.* Publications de l'École Francaise d'Extrême Orient 70, Paris 1969.

Silburn, L. ed.: *Le Bouddhisme.* Paris 1977.

Sörensen, P.K.: *Candrakīrti. Triśaraṇasaptati. The Septuagint on the Three Refuges. Edited, translated and annotated.* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 16, Wien 1986.

Sowinski, B.: *Stilistik.* Sammlung Metzler. Realien zur Literatur 263. Stuttgart 1991.

Speijer, J.S.: *Sanskrit Syntax.* Leiden 1886; repr. Delhi 1973.

Sum pa Mkhan po: *Dpag bsam ljon bzaṅ of Sum pa Mkhan po Ye śes Dpal 'byor. Part III. Containing a History of Buddhism in China and Mongolia, preceded by the Re'u mig or chronological tables edited by Lokesh Chandra.* Śatapiṭakam. Indo-Asian Literatures 8, New Delhi 1959.

Suttanipāta: *Früh-buddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pāli-Kanon. Mit Auszügen aus den alten Kommentaren. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Nyanaponika.* Konstanz 1977.

Suttavibhaṅga: *The Vinaya Piṭakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language. Vol. III. The Suttavibhaṅga, first part. (Pārājika, saṃghādisesa, Aniyata, Nissaggiya).* Edited by Hermann Oldenberg. Edinburgh 1881.

Tola, F. and Dragonetti, C.: "Śūnyatāsaptati. The Seventy Kārikās on Voidness (according to the Svavṛtti) of Nāgārjuna" *Journal of Indian Philosophy* 15, (1987) pp. 1-55.

Tshe Tan źabs druṅ: *Bstan rtsis kun las btus pa.* Hsi Ning 1982.

Tucci,G.: "Studi Mahāyānici I. la versione cinese del Catuḥśataka di Āryadeva confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana" *Rivista degli Studi Orientali* 10 (1923) pp. 521-567.

Uryūzu, R.: "Kūshichijūron" *Daijō Butten.* Tōkyō, Bd. 14 (1975) pp. 89-132.

Vogel, C.: *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. The first five chapters of the Tibetan Version. Edited and rendered into English along with the Original Sanscrit.* Wiesbaden 1965.

Williams, P.: "Some random reflections on the study of Tibetan Madhyamaka". *Tibet Journal*. 14 (1989), pp. 1-9.

Wylie, T.V.: "Dating the death of Nāropa". *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor de Jong on His Sixtieth Birthday*. Canberra 1982, repr. Delhi 1984, pp. 687-692.

Yamaguchi, S.: "Ryūju ron ji no Shichijūkūshō-ge" *Bukkyō Kenkyū*, Kyōto, Vol.V, Nos. 1,3,4 (1923); Vol.VI, No. 1 (1924). Repr. "Ryūju zō Shichijūkūshō-ge ni taisuru Bunkengaku teki Kenkyū" *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū*, Tōkyō, Vol. I (1972) pp. 5-117.

Ye śes Rgyal mtshan, Yoṅs 'dzin: *Lam rim Bla ma Brgyud pa'i Rnam thar*. Hsi Ning 1990.

VORBEMERKUNG

Sanskrit-Textausgaben werden grundsätzlich nach Seite und Zeile zitiert. Bei Grundtexten (*Sūtras*, *Kārikās* usw.) verweisen die Zahlen auf Kapitel und Nr. des *Sūtra* bzw. der *Kārikā* innerhalb des Kapitels (z.B.: MMK 18,2; MAvK VI,10 usw.).

Wenn nicht anders angegeben, verweisen die Abkürzungen für tibetische Übersetzungen von Sanskrit-Texten auf die Peking-Ausgabe des tibetischen Kanons. Die Angaben beziehen sich auf Seite, halbes Folio (1 bis 5) und Zeile (1 bis 8) der japanischen Ausgabe von Suzuki, Kyoto 1955-58.

Verweise auf die japanische Derge-Ausgabe der Abteilung Madhyamaka (hrsg. von J. Takasaki e.a., Tokyo 1977-79) beziehen sich ebenfalls auf Seite, halbes Folio (1 bis 4) und Zeile (1 bis 7) dieser Ausgabe.

Unklare Stellen sowie solche, deren überlieferter Text korrupt zu sein scheint, wurden durch ⌞ ⌟ gekennzeichnet.

EINLEITUNG

Die tib. Übersetzung der Śūnyatāsaptativṛtti[1] (ŚSV), von der ungefähr die Hälfte in der vorliegenden Arbeit kritisch ediert und übersetzt wird, ist einer der drei uns nur noch in tibetischer Übersetzung erhaltenen indischen Kommentare zur Śūnyatāsapatatikārikā[2] (ŚSK) des Nāgārjuna.

Neben dem dem Nāgārjuna zugeschriebenen "Autokommentar"[3], der in den meisten Fällen[4] nichts anderes ist als eine weder den Inhalt besonders erhellende noch auf Probleme oder Implikationen hinweisende Paraphrase[5] des Grundtextes, und der späten, auf Grund des großen Zeitabstandes zum Grundtext Nāgārjunas oft zum Anachronismus und zur Überinterpretation neigenden Śūnyatāsaptativivṛti[6] des Parahita[7], ist die vorliegende ŚSV der einzige Kommentar, der auf inhaltliche und grammatische Probleme des Grundtextes z.T. ausführlich eingeht, ohne dabei den Rahmen des historisch Möglichen übermäßig zu überschreiten.

Die ŚSV enthält keinerlei Hinweise auf den dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentar zur ŚSK. Anderseits ist es nicht ausgeschlossen, daß Ca zumindest einen anderen Kommentar zum Grundtext gekannt hat, wie aus gelegentlichen Alternativ-Deutungen hervorgeht[8].

I. Autorschaft.

A. Äußere Kriterien.

Die einzigen Quellen, die Candrakīrti (c.600-650)[9] als Autor der ŚSV angeben, sind der Kolophon der tib. Übersetzung in allen vier Editionen des Tanjurs, Rgyal sras Thugs mchog rtsal, 'Gos lo tsa ba Gźon nu dpal und Yoṅs 'dzin Ye śes Rgyal mtshan.

Mir sind in der indischen Literatur — sei es im Original-Skt. oder in tib. Übersetzung — weder Hinweise auf diesen Kommentar oder Ca als dessen Autor, noch Zitate daraus bekannt, und bis auf die Erwähnung durch die o.g. drei tibetischen Historiker gilt dieser Informationsmangel m.W. ebenfalls für die tib. Tradition.

Die kleine Anzahl sowie das geringe Alter[10] dieser Zeugnisse für die Autorschaft Cas wären dürftig, wenn der Text selbst uns nicht die folgenden zusätzlichen Beweise und Indizien liefern würde, die diese Zuschreibung bestätigen.

B. Innere Kriterien.

1. Selbstnennung des Autors.

Der Verfasser der ŚSV beendet das Werk mit folgendem Vers (ŚSV 44,1,8), in dem — wie es in einigen anderen Werken Cas der Fall ist[11] — sein Name in verschlüsselter Form vorkommt:

bsil ba'i ṅag gi 'od kyi(s) ku mu da can ni //

bdun cu pa ni kun nas rab tu gsal byed pa'i //

zla ba rnam par 'phro bas gsal byas lam rig pa //

ci yaṅ min źiṅ ci yaṅ min min chags pas bsten[12] //

"Die Kenntnis[13] des Weges (*lam rig pa*), der erhellt wird (*gsal byas*) durch den ausstrahlenden (*rnam par 'phro ba*)[14] Mond[15], der mit[16] dem kühlenden (*bsil ba*)[17] Glanz

seiner Rede (*ṅag gi 'od*)[18] den Haufen weißer Lotusblüten (**kumudavatī*)[19] [in Gestalt] der Gruppe von siebzig [Versen] *(saptati)* von allen Seiten (*kun nas*) beleuchtet (*rab tu gsal byed pa*), soll man, ohne[20] an Etwas oder Nichts zu hängen[21], praktizieren".

Wir finden die gleiche Metapher des Mondes, der die noch nicht geöffneten Kumuda-Blüten zum Aufblühen bringt, als Verbildlichung für Candrakīrti, der [als erster] den wahren Sinn der Kārikās Nāgārjunas offenbart, auch am Ende von MAvBh und YṢV[22].

2. Verweis auf anderes eigenes Werk.

Der Verfasser der ŚSV erwähnt seinen MAv in folgendem Vers (ŚSV 44,2,1):

gaṅ źig dbu mar 'jug par ma smos pa dag daṅ //

gaṅ źig dbu ma'i tshigs su bcad pa(r) mi gsal ba //

dṅos po'i de ñid ma lus de dag bdag gis ni //

bdun cu pa yi rnam par (')byed pa 'dir gsal byas //

"Was im Madhyamakāvatāra nicht gesagt wurde[23] und was in[24] den Versen (**kārikā*) des Madhyamaka[25] nicht klar[26] ist, die wahre Beschaffenheit (**tattva*) dieser[27] Themen (*dṅos po *padārtha*[28]) habe ich ganz und gar (*ma lus*[29]) in diesem Kommentar (*rnam par 'byed pa *vibhaṅga*[30]) zu den siebzig (Versen) klar gemacht.

3. Zitate in ŚSV.

Die meisten Zitate in ŚSV finden sich in den anderen Werken Cas wieder oder stammen aus Sūtras und Śāstras, die ebenfalls in seinen anderen Werken zitiert werden.

In den folgenden Tabellen[31] habe ich in der ersten Kolonne den Namen oder die Abkürzung für den Namen der Quelle, aus der zitiert wurde, samt entsprechender Stellenangabe, sofern das Zitat von mir identifiziert wurde, angegeben, gefolgt von der Stellenangabe des Zitates in ŚSV. Wenn genau das gleiche Zitat aus ŚSV nochmals in einem anderen Werk Cas auftaucht, habe ich die Stelle in diesem Werk angegeben. Wenn andere Zitate aus derselben Quelle in anderen Werken Cas zitiert werden, habe ich lediglich kursiv die Anzahl Zitate bzw. Verse aus der besagten Quelle im jeweiligen Werk Cas verzeichnet. Lediglich in der Tabelle der Zitate aus anderen Śāstras habe ich — obwohl nicht genau das gleiche Zitat in ŚSV vorkam — sowohl die Stelle im jeweiligen Werk Cas als auch die Stelle der Quelle angegeben, da diese Zitate seltener und manche von ihnen bis jetzt nicht identifiziert worden sind.

a) Zitate aus Madhyamaka-Werken

Quelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
MMK[32]			*ca.53 Verse*	*5 Verse*	*5 Verse*	
I,12	21,4,6		93,19			
II,8a ?	43,1,5					

Quelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
VII,33	15,2,5-6					
VIII,12	43,4,1-2		227,6			
X,14-15b	16,3,5-6		260,6			
XV,5ab ?	33,5,4					
XVII,8	30,4,6-7					
XVIII,7	15,3,7-8					
XVIII,10	25,5,1-2		116,18			
XX,12-14	23,2,1-3					
YṢK		*1 Vers*	*2 Verse*			
22	31,2,7-8					
RĀ		*21 Verse*	*7 Verse*		*13 Verse*	
39-41	42,5,6-8					
116-117	41,4,3-4					
NiSta						
13	25,5,2-3	215,5				
LoSt		*4 Verse*	*4 Verse*		*1 Vers*	*1 Vers*
26	17,4,1					
CŚK		*16 Verse*	*8 Verse*	*1 Vers*		
6.10	30,3,4-5					
6.25	14,2,7-8					
9.2	33,5,3	505,5				
14.19	23,3,8					
14.25	17,4,1-2					
16.20	17,5,5-6					

b) Zitate aus anderen Śāstras

Quelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
AK			*149,5-6 = AK III 17ab*		*28,4,6 f. = AK I,8cd; VI,3a-d*	
I,6	32,1,2					
II,22ab	23,3,4					
II,23a	23,3,5					
II,46ab	23,3,6					
II,49	23,2,4-5					
II,59	22,4,3-4					
VII,12	30,2,6-7					
AKBh			*88,4 = AKBh 98,8*		*29,3,4 = AKBh 330,23*	
133,1-7	24,3,4-7					
142,24	39,3,6					
96,18-20	22,4,7-8					
97,10	22,4,8					
Pāṇini			*93,13 = Pāṇ 3.3.37; 261,9 = Pāṇ 3.3.113*	*179,3,4 = Pāṇ 5.1.119*	*93,1,7 = Pāṇ 7.1.39*	
1.4.24	42,5,2					
1.4.25	42,5,3					
2.3.28	42,5,3					
3.1.85	43,1,5					
5.1.2	18,3,4					
5.1.5	18,3,3					
Gaṇapāṭha						
72,12	18,3,4					

c) Zitate aus Sūtras[33]

Quelle	Stelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
Akṣayamati-nirdeśa	P Bd.34, 53,5,2	15,1,5	374,2	*6 Zitate*			
AN	I.152	14,3,1	145,4				
Bhava-saṃkrānti[34]	3,4-5	39,2,8	137,6	128,9	178,2, 1		30,21?
BoBhū	32,12-14	19,2,6		139,10			115,34
Daśottara[35]	55	23,2,5	*1 Zitat*		*1 Zitat*		
Divyāva-dāna[36]	54,9	34,3,2	324,1		*1 Zitat*	75,4,1	
KP	§ 103	37,2,8	*6 Zitate*	*4 Zitate*		*4 Zitate*	
LAS	II,189	19,5,4	*3 Zitate*	*6 Zitate*			116,15
Lokānu-vartana	Vers 13	15,3,8		134,3			
	Vers 87	36,3,3	548,6				
Madhyamā-gama	591a1	21,3,2		386,4			
MN	III, 245,16	37,3,7	41,4	119,17	172,2, 8	4,2,8	
Paramārtha-śūnyatā[37]		20,1,3	55,7	226,15		112,4,1	
Sahetusa-pratyaya[38]		24,4,5	452,6				
ŚāStSūLVP	70,16	24,1,5	6,1		175,5, 2		
SR	37,30	19,5,2	236,1	*4 Zitate*	*1 Zitat*	104,4,4	
Samṛddhi[39]		18,2,7				73,2,2	

Quelle	Stelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
Saṃyuktāgama	88a9	21,1,1	*6 Zitate*	*3 Zitate*	174,5,3	78,3,2	
SN	III,46	29,5,8		244,15			
	III,142	39,2,7	549,4	165,9		60,2,6	
Udānavarga	I,3	30,5,8	39,11		177,5,1	87,1,4	
	XXIII,17	16,2,7	354,5	245,4			

d) Nichtidentifizierte Zitate, die in anderen Werken Cas vorkommen

Quelle	ŚSV	Pras	MAvBh	YṢV	CŚṬ	PSP
?	25,2,4	180,2	217,2			
?	30,1,3					112,26

Aus den vorhergehenden Tabellen geht Folgendes hervor:

a) ŚSV zitiert nur aus solchen Werken Nāgs und Āryadevas, die ebenfalls in anderen Werken Cas zitiert werden, und nicht aus apokryphen Werken des Deutero-Nāgārjuna, wie Bodhicittavivaraṇa (vgl. Seyfort-Ruegg, 1981, S.104), oder des Deutero-Āryadeva, wie Jñānasārasamuccaya oder Cittaviśuddhiprakaraṇa (vgl. Seyfort-Ruegg, 1981, S.105-106).

Von Buddhapālita gibt es in ŚSV zwar keine echten Zitate, aber der Satz (ŚSV 22,5,7) *skyes pa slar yaṅ mi skye bas thug pa med pa'i skyon daṅ / skye ba don med pa'i phyir ro źes bya ste* weist große Ähnlichkeit mit der Pras 14,1-3 zitierten Stelle aus Buddhapālitas Kommentar auf; man vergleiche hierzu auch CŚṬ 29,4,3-4 und MAvK VI,8. Wir haben in ŚSV eine freie Wiedergabe (ŚSV 43,1,1-2) aus der Prajñāpradīpa Bhāvavivekas und letzterer ist mit großer Wahrscheinlichkeit das Ziel der ŚSV 18,5,1-2 formulierten Kritik, und die dort referierte Lehrmeinung weist große Ähnlichkeit mit MAvBh 86,12-14 auf; vgl. auch Pras 25,9; 26,3 u. 27,9.

b) Im Bereich der Zitate aus Śāstras, die nicht der Madhyamaka-Schule angehören, fällt auf, daß es im Vergleich zur ŚSV zwar verhältnismäßig wenige Zitate aus AK oder AKBh in den anderen Werken Cas gibt, aber außer Zweifel steht, daß er, wenn es ihm im Bereich der vordergründigen Wahrheit um die Darstellung des Abhidharma geht — sei es, daß er diese Angaben als Standpunkt der Sarvāstivādin oder Sautrāntika kritisiert, sei es, daß er sie als Fakten für eine philosophische Diskussion stillschweigend voraussetzt — fast immer AK oder AKBh des Vasubandhu als die Autorität ansieht, eine Tatsache, auf die moderne Wissenschaftler, die sich mit Ca beschäftigt haben, schon mehrfach hingewiesen haben[40].

Eine genaue Kenntnis von Pāṇinis Grammatik scheint für Ca eine Selbstverständlichkeit zu sein. Mit Ausnahme von CŚṬ 93,2,1, wo die Aṣṭādhyāyī als Quelle

lapidar mit *mdo* angegeben wird, werden die Sūtras des Pāṇini oder Teile davon in den grammatischen Diskussionen bei Ca manchmal sogar ohne *iti* eingeflochten, was die Identifikation der Sūtras erheblich erschwert. Vermutlich beherrschte er die Sūtras des Pāṇini (oder zumindest Teile davon) so gut, daß er mit ihren Fachausdrücken und ihrem Vokabular (vgl. ŚSV 18,3-4 = Gaṇapātha 72,12) so umgeht, als sei es seine eigene Ausdrucksweise, und empfand diese Aussagen gar nicht mehr als Zitate. LVP hat in den Anm. seiner Ausgabe der Pras den pāṇineischen Hintergrund der grammatischen Diskussionen in der Pras weitgehend aufgeschlüsselt (vgl. Pras S.627 unter Pāṇini). Ca scheint auch mit dem Mahābhāṣya vertraut zu sein[41]. ŚSV 43,2,6 verweist er auf Kātyāyana, dessen grammatische Definitionen nach Ansicht Cas unvollständig sein sollen.

c) Besonders bei den Zitaten aus Sūtras zeigt sich die große Übereinstimmung der Quellen, aus denen zitiert wird.

Die große Anzahl und die Vielfalt der Quellen (zu denen nicht nur Sūtras und Śāstras des Mahāyāna, sondern auch Sūtras des Hīnayāna sowie hinduistische Śāstras wie Pāṇini gehören), aus denen Ca zitiert, beweisen m.A.n., daß er zu einer guten Bibliothek (vermutlich die des Klosters Nālandā, wo er eine Zeit lang als Upādhyāya tätig war, vgl. Tār II, 152 f.) Zugang hatte und daß er über eine große Belesenheit verfügte, ohne die er in den z.T. sehr umfangreichen Werken die Stellen, die er zur Untermauerung seiner Aussagen benötigte, nicht hätte zitieren können.

Eigentlich wäre m.A.n. der vorhergehende Befund der Quellen Beweis genug dafür, daß der Autor der ŚSV identisch ist mit dem Verfasser von MAvBh, Pras, YṢV und CŚṬ; andernfalls müßte man davon ausgehen, daß der Autor der ŚSV bewußt und unter großer Anstrengung (er müßte zur selben Handschriften-Sammlung wie Ca Zugang gehabt und die gleichen Werke studiert haben, da er oft in seinen verschiedenen Werken unterschiedliche Stellen aus denselben Werken zitiert) einen apokryphen Kommentar zur ŚSK verfaßt habe. Dieser "Fälscher" müßte außerdem fast ein Zeitgenosse Cas gewesen sein, da die ŚSV keinerlei Anachronismen gegenüber den anderen Werken Cas aufweist wie Referierung späterer Theorien oder Zitate aus späteren Śāstras oder tantrisch orientierten Sūtras oder Śāstras enthält.

4. Stil.

Obwohl die Werke Cas uns in zwei Sprachen erhalten sind, die von der Struktur ihrer Morphologie und Syntax her sehr verschieden, und dazu noch von verschiedenen Lo tsā bas übersetzt worden sind, lassen sich doch in der ŚSV gewisse stilistische Eigenheiten beobachten, die man auch in den anderen Werken Cas nachweisen kann, und die ich im Folgenden kurz schildern möchte[42]:

a) Makrostilistische Elemente.

Wie in MAvBh, Pras, YṢV und CŚṬ ist der äußere Aufbau der ŚSV zwar auf Grund seiner Funktion als Kommentar durch den zu kommentierenden Grundtext vorbestimmt, die Art und Weise jedoch, wie die einzelnen Grundverse behandelt werden, ist vielfältig und zeugt von der großen Freiheit des Kommentarstils Candrakīrtis. So wird im Kommentar zur ersten Kārikā die für die ganze ŚSK grundsätzliche Nītārtha/Neyārtha-Problematik und die damit einhergehende Theorie der beiden Wahrheiten ähnlich ausführlich erörtert wie am Anfang der Pras die grundsätzlichen Prinzipien der Methode des Madhyamaka und insbesondere des Prasaṅga. Die zweite Kārikā der ŚSK ist sozusagen ein Paradebeispiel für

das in der ersten Kārikā formulierte Prinzip, ähnlich der zweiten Parīkṣā der MMK, in der an Hand der Untersuchung der Bewegung die Methode des Prasaṅga exemplifiziert wird. Den Umstand, daß Nāg ausgerechnet Aussagen (des Buddha) über das Selbst, das Nicht-Selbst usw. ausgewählt hat, um die Nītārtha/Neyārtha-Theorie zu veranschaulichen, nutzt Ca aus, um beiläufig die Ātman-Theorie der hinduistischen Systeme, aber vor allem die Śūnyatā-Auffassung der Hīnayānisten, Yogācāra-Anhänger und Bhāvavivekas zu widerlegen, so daß die Kommentierung der beiden ersten Kārikās alleine schon ein Viertel des Umfanges des ganzen Kommentars ausmacht[43].

Die im Verlauf des Kommentars zu den einzelnen Kārikās eingeflochtenen Erwägungen und Diskussionen sind meist durch den Wortlaut des Grundtextes direkt motiviert[44], gelegentlich aber bloß assoziativ[45] mit dem Grundtext verbunden.

Zu manchen Pādas oder Wörtern der Grundtexte gibt Ca gelegentlich alternative Deutungen[46], dafür werden manche Grundverse, weil sie unmittelbar verständlich sind und seiner Ansicht nach keine weiteren Implikationen beinhalten, recht knapp kommentiert[47].

Auch in ŚSV zeichnet sich der Stil Cas durch seine große Zitierfreudigkeit aus — sowohl was die Anzahl, als auch die Länge[48] der Zitate angeht —, was eine erhebliche Vergrößerung des Umfanges der Werke zur Folge hat.

Die Lebhaftigkeit seines Stils äußert sich vor allem in den philosophischen Diskussionen, die häufig in Form von Dialogen[49] mit z.T. kurzen schlagabtauschartig aufeinanderfolgenden Sätzen erfolgen — bei denen, in Anbetracht der schlechten Qualität unseres tibetischen Textes, es nicht immer einfach ist zu entscheiden, wer was sagt —, die häufig mit einer emphatischen Verhöhnung des Gegners[50] enden.

Zur Rhetorik Cas gehört unter anderem auch, daß er sich von bohrenden gegnerischen Fragen nicht in die Enge treiben läßt, sondern letztere mit einer Gegenfrage[51] beantwortet oder sie an einen Dritten[52] weitergibt. Gelegentlich läßt er Teile von Zitaten aus[53], wenn diese seinem doktrinären Standpunkt oder seiner Absicht nicht entsprechen.

Unter den Metaphern, die Ca verwendet, ist m.A.n. die des Wanderers bemerkenswert, der die Orientierung verliert[54] und, obwohl dem Norden zugewandt, sich einbildet, dies wäre der Osten, zur Veranschaulichung der Einstellung derjenigen, die gegenüber der wahren Beschaffenheit der Dharmas eine falsche Vorstellung hegen.

Um zu verdeutlichen, wie der Buddha, obwohl er sich des illusorischen Charakters aller Erscheinungen bewußt ist, trotzdem aus pädagogischen Gründen sich des weltlichen Sprachgebrauchs bedient, um die Menschen allmählich zur Schau der Wahrheit hinzuleiten, benutzt er das Beispiel des Barbaren, der nur mit Hilfe seiner Barbarensprache von Fehlern abgelenkt werden kann[55]. Er referiert auch gerne die Gleichnisse, mit denen andere Schulen ihre Theorien zu untermauern versuchen, wodurch man in den oft anonymen philosophischen Diskussionen seine Kontrahenten identifizieren kann. So z.B. der von den Sarvāstivādin zur Veranschaulichung ihrer Theorie, wonach das Nirvāṇa eine beständige Entität sei, die Befleckungen, Karma und Wiedergeburt abhält, verwendete Vergleich mit einem Damm, der das Wasser abhält[56].

Die in allen Werken Cas zahlreichen Vergleiche mit einem Zaubertrug, einer Fata Morgana, einer Gandharvenstadt usw. zur Veranschaulichung des illusorischen Charakters aller Dharmas, sowie der Vandhyāputra und Timira-Kranke brauchen hier nicht verzeichnet zu werden, da sie Allgemeingut des Mahāyāna sind — einige kommen sogar z.T. schon in

den Pāli-Nikāyas vor — und daher nicht für Ca spezifisch sind.

Wir finden in der ŚSV auch ähnliche Begriffsreihen wie in den anderen Werken Cas[57].

b) Mikrostilistische Elemente.

Im Bereich der Wortstilistik fallen folgende Fakten auf:

Ca zeigt eine gewisse Vorliebe für Etymologien und grammatische Erklärungen der Morphologie einzelner Begriffe[58], von denen er gelegentlich mehrere Deutungen gibt[59].

Man findet in der ŚSV oft die gleichen Definitionen von Begriffen wie in seinen anderen Werken[60] sowie dieselben außergewöhnlichen Ausdrücke[61].

Auf der Ebene der Semantik spielt Ca gerne mit der Doppeldeutigkeit mancher Begriffe, wodurch philosophische Dialoge entstehen, in denen die Kontrahenten aneinander vorbeireden[62], was einer gewissen Komik nicht entbehrt.

In einem Punkt jedoch unterscheidet sich die Terminolgie der ŚSV von der aller anderen Werken Cas, nämlich in der Bezeichnung für die Anhänger der Yogācāra-Schule. In der ŚSV heißen sie durchwegs *rnam par rig par smra ba*[63] **vijñaptivādin*, während in allen anderen Werken Cas immer nur von *rnam par śes par smra ba *vijñānavādin* die Rede ist. Warum Ca seine Terminologie geändert haben sollte, vermag ich nicht zu sagen, andererseits wäre eine Verlesung des Übersetzers von *vijñāna* zu *vijñapti* an einer Stelle plausibel, nicht aber an allen, so daß möglicherweise der Übersetzer, aus mir unbekannten Gründen, grundsätzlich **vijñānavādin* als **vijñaptivādin* interpretierend wiedergegeben hat.

5. Inhaltliche Kriterien.

Zu den inhaltlichen Kriterien, die ŚSV als Werk Cas auszeichnen, gehört der in ihr vertretene doktrinäre Standpunkt — sofern man bei einem Prāsaṅgika von einem solchen überhaupt sprechen kann —, der mit den Ansichten übereinstimmt, die er in seinen anderen Werken vertritt, so z.B. über den von der Kalpanā ausgelösten Vorgang der Verstrickung ins Dasein[64], über das Zustandekommen magischer Erscheinungen, Fata Morganas usw.[65], über die Entstehung unserer Pseudo-Realität[66], über die Motivation des Buddha, der, obwohl er keine Ich- und Mein-Vorstellung mehr hat, dennoch von "Ich" und "Mein" spricht[67], darüber, wie es trotz der Annahme der Existenz des Saṃtāna, zur Uccheda- oder Śāśvata-dṛṣṭi kommt[68], und dergleichen mehr[69].

Auch in unserem Text richtet sich Cas Polemik vor allem gegen die Theorie der 3 Lakṣaṇas der Yogācāra-Anhänger zusammen mit ihrer Auffassung der Śūnyatā[70] und gegen ihre Ansicht, daß das Vijñāna ohne äußeres Objekt entsteht[71], wofür sie den Traum als Beispiel heranziehen, was für Ca nicht akzeptabel ist[72]. An einer einzigen Stelle kritisiert er die Ontologie Bhāvavivekas[73], wendet sich anderseits mehrere Male gegen die Svasaṃvitti und Erkenntnistheorie Dignāgas[74].

II. Stellung der ŚSV innerhalb der Werke Candrakīrtis.

Über die Reihenfolge der Werke Cas ist bis jetzt lediglich bekannt, daß Pras und CŚṬ nach MAv(/MAvBh)[75] verfaßt wurden.

A. Relation zwischen ŚSV und MAv.

In einem der Schlußverse zur ŚSV[76] bemerkt Ca, daß er in diesem Kommentar das

dargelegt hat, worüber **er in MAv(Bh) nicht gesprochen hatte**, und daß er das, **was in den MMK nicht deutlich ist**, klar gemacht hat. Dies ist der einzige verläßliche Hinweis, den wir haben, über die Stellung der ŚSV innerhalb der Werke Cas.

Im Folgenden möchte ich auf einige Fakten hinweisen, die mir während meiner Beschäftigung mit den Werken Cas aufgefallen sind und die zwar keine Beweise sind, dafür aber als Indizien für eine hypothetische Chronologie seiner Werke betrachtet werden können.

B. Relation zwischen ŚSV und YṢV.

Am Anfang der YṢV[77], anläßlich der Erörterung der Gründe für das Vorhanden-Sein eines Verehrungsverses von Nāg an den Buddha am Anfang der YṢK und MMK, beziehungsweise des Fehlens eines solchen Verses am Anfang der VVK und ŚSK, behauptet Ca, der Grund hierfür läge im Falle der ŚSK darin, daß diese Abhandlung von Nāg als Erwiderung auf den Einwand eines Gegners (vermutlich eines Sarvāstivādins) konzipiert wurde, wonach die im 7. Kapitel der MMK erwiesene Irrealität der Merkmale des Verursachten und somit der saṃskṛta und asaṃskṛta Dharmas, im Widerspruch stehe zur buddhistischen Tradition, so wie sie z.B. im Abhidharma dargelegt wurde. Kurz gesagt, die ŚSK sei ein Anhängsel, das an den letzten Vers des 7. Kapitels der MMK anknüpft.

Ganz anders bewertet Ca den Stellenwert der ŚSK innerhalb der Werke Nāgs am Anfang der ŚSV[78]. Hiernach ist die ŚSK die Zusammenfassung des ganzen Oeuvre Nāgs und daher, so nehme ich an, ist sie wohl auch nach Ansicht Cas als Quintessenz seiner ganzen Lehre, als das letzte Werk Nāgs zu betrachten[79].

Die Diskrepanz dieser beiden Aussagen zum Stellenwert der ŚSK erweckt den Eindruck, daß die Bewertung der ŚSK in YṢV nach dem oberflächlichen Kriterium getroffen wurde, daß, da die 3 Saṃskṛtalakṣaṇas die ersten Worte der ŚSK sind, diese sich an die 7. Parīkṣā der MMK anschließt, weil dort die Merkmale des Verursachten thematisch sind. Als sich Ca anschickte, die ŚSK zu kommentieren, und als er sich damit eingehender beschäftigte, dürfte er dann zurecht seine Meinung geändert haben.

Vergleicht man ferner ŚSV 15,5,7-16,2,6 und innerhalb dieser Passage insbesondere 15,5,7-8 und 16,2,3-4 mit YṢK 33 und dazu YṢV 180,1,1-3, so ist die Ähnlichkeit von Inhalt und Formulierung der beiden Aussagen auffallend. Vom Inhalt ihrer Aussagen her sind sich YṢK 33 und ŚSK 1, zu deren Kommentierung die uns hier interessierende Stelle gehört, darin ähnlich, daß sie beide zum Ausdruck bringen, daß der Buddha in manchen Sūtras von Skandhas, Saṃskṛtalakṣaṇas usw. gesprochen hat, nur um sich dem Sprachgebrauch der Menschen anzupassen, damit diese allmählich in die wahre Wirklichkeit eingeführt werden. Aber nur in YṢK 34(/33) wird dieses Reden von den Dharmas ausdrücklich mit der Art und Weise, wie der Buddha von "Ich" und "Mein" spricht, verglichen, nicht in ŚSK 1.

Eine weitere Ähnlichkeit hinsichtlich des Inhalts und der Formulierung besteht ferner zwischen ŚSV 14,1,3-4 in der Einleitung zur ŚSV und YṢK 24 und dazu YṢV 178,1,7-178,2,5, insbesondere 178,2,2-3. Gemäß der YṢK 24 und ihrem Kommentar halten die profanen Menschen durch falsche Vorstellungen zunächst die Phänomene für wirklich existierend und übertragen auf die so konstituierten Pseudo-Entitäten die Vorstellung des Seins oder Nichtseins, wodurch sie in den Bann der Leidenschaften wie Zuneigung, Haß usw. geraten, was sie zu Taten veranlaßt. Somit werden sie im Käfig der Wiedergeburten durch die eigene Vorstellung gefangengehalten. In der ŚSV sind es die naiven Menschen, die auf das fälschlich von ihnen konzipierte Eigenwesen der Phänomene zusätzlich noch die

Vorstellung des Bestehens (wohl aber auch die des Entstehens und Vergehens, analog zur Vorstellung des Seins und Nicht-Seins in YṢV) übertragen, wodurch sie ebenfalls wie oben[80] in den Bann der Leidenschaften geraten usw.

Diesen beiden Gruppen von Parallelen ist gemeinsam, daß die Aussagen in der YṢV durch den Wortlaut der jeweiligen Kārikās der YṢK, die kommentiert werden, motiviert ist, während dies in der ŚSV nicht der Fall ist und daher die Annahme nahe liegt, daß die entsprechenden Aussagen aus der YṢV entlehnt und rein assoziativ in der allgemeinen Einleitung zur ŚSV bzw. im umfangreichen, recht freien Kommentar zur 1. Kārikā eingearbeitet worden sind.

Bemerkenswert ist ferner auch die inhaltliche wie terminologische Ähnlichkeit von ŚSV 19,1,2-4 mit YṢV 179,5,6-7 ad YṢK 32cd. Gemäß der YṢK hat der Buddha zunächst die Existenz des Karma und seiner Wirkung usw. gelehrt und dann die vollkommene Erkenntnis ihrer wahren Natur — sprich Leerheit — sowie ihre Nicht-Entstehung als — wie der Kommentar ergänzt — Gegenmittel gegen die Bindung an den Körper [in Gestalt] des Sichanklammerns, d.h. des hartnäckigen Festhaltens an seiner wirklichen Existenz (*'di bden no sñam du mṅon par źen pa mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa 'di'i gñen por*). In der ŚSV wird als Erwiderung auf eine gegnerische Theorie, wonach man das Eigenwesen des Auges nur dann leugnen/beseitigen kann, wenn dieses vorher existiert, geantwortet, daß es ja nicht darum gehe, ein wirklich, d.h. wesenhaft existierendes Eigenwesen des Auges zu beseitigen, sondern lediglich die falsche Vorstellung der Menschen, die das Auge als wesenhaft betrachten, da diese die Ursache für das Wandern im Kreislauf der Existenzen ist. Deshalb lassen die Mādhyamikas als Gegenmittel gegen die Bindung an den Körper usw. (dieselbe Terminologie wie YṢV) erkennen, daß das Auge schon immer leer sei.

Zwar kommt in YṢK 32cd der Ausdruck *lus kyi mdud pa* nicht ausdrücklich[81] vor, seine Verwendung läßt sich aber als inhaltlich durch die Kārikā motiviert begründen, während in der ŚSV diese Aussage nur assoziativ in eine lange Darstellung des Dharmanairātmya eingebettet ist. Auch in diesem Fall besteht m.A.n. der Verdacht, daß die betreffende Aussage in ŚSV aus YṢV entlehnt wurde.

Schließlich stehen sich inhaltlich wie terminologisch ŚSK 23 und YṢK 21cd und 22 sehr nah. Gemäß dem Kommentar Cas (ŚSV 30,5,7 ff.; YṢV 177,5,1 ff.) beinhalten diese Kārikās in beiden Werken eine Erwiderung Nāgārjunas auf einen Einwand eines Gegners, der behauptet, die Leugnung wirklichen Entstehens und Vergehens der Phänomene durch den Mādhyamika stehe im Widerspruch zur Lehre Buddhas selbst, der vom Entstehen (z.B. des Duḥkha durch den anuloma PS) und vom Vergehen (z.B. des Duḥkha durch den pratiloma PS) gesprochen habe. Für Nāg. war die Lehre Buddhas von Entstehen und Vergehen als Weg zum Nirvāṇa intentionell (YṢK 21cd; ŚSK 23ab), d.h. sie beinhaltet nicht, daß die Phänomene wirklich entstehen oder vergehen, sondern daß Entstehen und Vergehen nur auf Grund ihrer Gegensätzlichkeit von den durch die Avidyā verblendeten Menschen gesehen werden und somit leer, d.h. voneinander bedingte, irreale Bestimmungen sind (ŚSK 23cd) und daß die von diesen Bestimmungen charakterisierten Phänomene, dadurch daß sie vordergründig entstehen, der Vergänglichkeit unterworfen und somit leidvoll sind, was den so analysierenden Yogin motiviert, den einzigen Ausweg aus dem Saṃsāra einzuschlagen, d.h. die Lehre vom PS — was für den Mādhyamika gleichbedeutend ist mit der Śūnyatā — zu akzeptieren (YṢK 22).

Die Kommentarstellen ŚSV 30,5,7-31,1,2 und YṢV 177,5,1-4 weisen große Ähnlichkeit auf, und in beiden wird als Beleg für die Behauptung des Gegners Udānavarga I, 3 zitiert. Aber nur in ŚSV 31,2,7-8, am Ende des Kommentars zur ŚSK 23, zitiert Ca zur Untermauerung seiner Deutung YṢK 22, im Kommentar zu YŚK 21cd und 22 hingegen gibt er keinerlei Hinweis auf ŚSK 23.

C. Relation zwischen ŚSV und Pras.

Man kann sich fragen, ob in der Passage ŚSV 22,5,7-8 das *źes bya ste (*iti)* den Abschluß eines echten Zitates oder den Inhalt eines Gedankens markiert. Im ersten Fall würde man diese Aussage mit dem Pras 14,1-2 erwähnten Zitat aus der Buddhapālitavṛtti in Verbindung bringen, wobei noch offen wäre, ob man diesen Satz aus der ŚSV als Zitat aus der Pras oder direkt aus der Buddhapālitavṛtti zu betrachten hat. Selbst wenn man diese Aussage in ŚSV nicht als Zitat ansieht, ist offensichtlich, daß Ca diesen Prasaṅga als bekannt voraussetzt und in der ŚSV nicht weiter erläutert, da die ausführliche Behandlung dieser Problematik in der Pras schon stattgefunden hat (s. Pras 15,4-6; 397,3-4).

Diese stillschweigende Voraussetzung der Kenntnis ähnlicher Prasaṅgas fällt auch auf in ŚSV 21,4,1-2 (vgl. Anm. 690 u. 693). Das Gleiche gilt bezüglich ŚSV 16,3,5-6, wo MMK X,14-15ab zitiert werden und nur knapp auf die fünffache Untersuchung bezüglich der Relation zwischen Ātman und Skandhas hingewiesen wird, die im 10. Kapitel der Pras ausführlich behandelt worden ist.

Ein weiterer Punkt ist, daß Ca ŚSV 23,3,3 einen kurzen Hinweis auf eine Theorie gibt, wonach ein Saṃskṛtadharma immer nur mit 14 anderen Dharmas zusammen entstehen kann. Diese Theorie wird in ŚSV äußerst knapp erwähnt und in keinerlei Weise erläutert, so daß offenkundig ist, daß er sie als bekannt voraussetzt. In der Pras 148,1-149,2 hingegen werden zunächst die Sāṃmitīyas als Vertreter dieser Theorie genannt, und sie wird dort ausführlich dargestellt.

Schließlich wird, während in MAvBh 120,18-121,2 und Pras 370,4-5 noch Āryadeva (CŚK VIII, 19) mit seinem Gleichnis mit der Barbarensprache zitiert wird, in ŚSV 15,3,5-6 dieses Bild einfach übernommen, wie wenn es von Ca selbst stammen würde.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Ca in seinem Kommentar zu den beiden ersten Ks der ŚSK die wichtigsten Gedankengänge des Madhyamaka resümiert, indem er aus den eigenen Werken exzerpiert, nicht wörtlich zitiert, sondern frei wiedergibt und assoziativ zusammenstellt, so daß die vorher erwähnten Bemerkungen nahelegen, er habe die Pras vor ŚSV verfaßt.

D. Relation zwischen ŚSV und CŚṬ.

Bis auf die folgende Stelle habe ich für die Beziehung zwischen ŚSV und CŚṬ keine nennenswerten Indizien gefunden. Die Paralelle, die ich im Folgenden aufzeigen möchte, ist aber insofern interessant, als sie die Reihenfolge dreier Werke betrifft, nämlich Pras, ŚSV und CŚṬ. Folgende Passagen sollen verglichen werden: Pras 313,3-6 (im Kommentar zu MMK XVII,8), ŚSV 30,4,7-30,5,1 (im Kommentar zu ŚSK 22ab; die uns interessierende Stelle ist aber ein Kommentar zu der dort zitierten MMK XVII,8) und schließlich CŚṬ 85,4,5-86,1,1 (im Kommentar zu CŚK X,25).

In MMK XVII,8 und ŚSK 22ab behauptet ein Gegner (vermutlich ein Sautrāntika), daß sich für ihn die extremen Ansichten der Ewigkeit oder Vernichtung (u.a des Karma) wegen der Annahme der Existenz des Stromes (*saṃtāna*) nicht ergeben. Als Beispiel für das Funktionieren dieses Stromes werden (wohl in Anlehnung an das Śālistambasūtra) Same, Sproß usw. erwähnt, deren Beschreibung weiter unten erörtert werden soll.

Obwohl MMK XVII,8 und ŚSK 22ab dasselbe beinhalten, hat Ca, als er den Kommentar zu ŚSK 22 verfaßte, den Inhalt dieser K. mit MMK XVII,8 assoziiert, letztere als Beleg zitiert und seinen Kommentar dazu aus der Pras, zwar nicht als Zitat Wort für Wort, sondern in freier, der Pras. gegenüber etwas abgekürzter Wiedergabe, referiert. Wäre die ŚSV vor der Pras verfaßt worden, hätte man erwarten können, daß er genau so assoziativ vorgeht und in der Pras bei der Kommentierung von MMK XVII,8 ŚSK 22 zitiert, was aber nicht der Fall ist.

Während in der MMK ab XVII,21 und in ŚSK ab 22cd diese Theorie des Stromes widerlegt wird, weil die Sautrāntikas davon ausgehen, daß die einzelnen Glieder des Saṃtāna wirklich existieren, wird in CŚK X,25 vordergründig der Saṃtāna akzeptiert, allerdings als Verbindung irrealer Glieder, wofür ebenfalls das Gleichnis von Same und Sproß verwendet wird. Vergleicht man nun diese drei Passagen aus den drei Kommentaren miteinander, so lassen sich ihre Aussagen folgendermaßen tabellarisch zusammenstellen, wobei nur das vermerkt ist, was **nicht in allen drei** Versionen identisch ist:

ŚSV	Pras	CŚṬ
	jvālāṅgārādi...sāṃnidhyāt	*me daṅ phrad pa*
'bras bu skyed par nus pa	*phalaviśeṣaniṣpatti-sāmarthya* Pras 312,7[82]	
myu gu	*kārya*	*myu gu*
	darśanāt	*mthoṅ ba las*
raṅ gi ṅo bos gnas pa		*raṅ gi ṅo bos gnas pas*
	na nirudhyeta	*mi ldog na*
	tadā bījasyānirodhābhyu-pagamāt	*de'i tshe sa bon rnam par mi 'gyur bar mthoṅ ba'i phyir*

Auffallend ist die große Übereinstimmung zwischen Pras und CŚṬ und daß die Passage im CŚṬ am ausführlichsten ist. Da Ca aber an einer Stelle aus ŚSV die Präzisierung *raṅ gi ṅo bos gnas pa* übernommen hat, sieht diese Stelle aus CŚṬ wie eine Kombination aus Pras und ŚSV aus[83]. Es erscheint ferner logisch, daß Ca zuerst die Werke des Lehrers Nāgārjuna und erst dann das seines Schülers Āryadeva kommentiert hat.

Folgende Tatsache verdient noch, vermerkt zu werden: In keinem seiner anderen Kommentare hat Ca die ŚSK zitiert[84], und wenn er das Werk nicht namentlich in Vers 10 der MŚS und in der Einleitung zur YṢV erwähnt hätte, könnte man meinen, er hätte diesen Text

erst bei der Abfassung der ŚSV kennengelernt.

Wie er selbst MŚS, Vers 10, sagt, hat er die Werke Nāgārjunas, die er dort erwähnt, lange studiert, vermutlich bevor er MAv verfaßte, das als selbständige systematische Einführung in das Madhyamaka-System konzipiert war. Danach hat er die einzelnen Werke Nāgārjunas kommentiert und sie dabei genauer untersucht. Wir haben zwar keinen Anhaltspunkt über die zeitliche Relation zwischen Pras und YṢV, aber es ist anzunehmen, daß er zuerst das Hauptwerk Nāgārjunas, die MMK, kommentiert hat.

Demnach ergäbe sich folgende hypothetische Reihenfolge der Werke Candrakīrtis: MAvBh, Pras, YṢV, ŚSV und CŚṬ[85].

III. Inhaltsübersicht des Kommentars zu den 14 ersten Kārikās.

13,5,6-7 Verehrungsvers an Nāg, der ŚSK zum Zwecke einer kurzgefaßten Bestimmung der wahren Wirklichkeit (*mdor bsdus de ñid ṅes*, vgl. ŚSK 69,71) geschrieben hat.

13,5,7-14,1,2 Stellung des Werkes innerhalb der Werke Nāgs, Zuhörerschaft (*śes rab chuṅ ba rnams ... stoṅ ñid bstan pa'i snod du gyur pa*), Motivation Nāgs zur Abfassung (*thugs kyi rgyud śes rab daṅ thabs daṅ brtse ba'i rjes su źugs pa*), Ziel des Werkes (*de kho na ñid ṅes pa'i don du*) und Titel des Werkes (*stoṅ pa ñid bdun cu pa*).

14,1,2.3 Leichtverständlichkeit dieser Abhandlung selbst für den Profanen durch die Verwendung von Ausdrücken wie Bestehen usw.

14,1,3-14,2,7 Soteriologische Relevanz der richtigen Erkenntnis von Bestehen usw. Der Glaube an die Beständigkeit des fälschlich vorgestellten eigenen Wesensmerkmals der Phänomene ist die Hauptursache für die Verstrickung in den Kreislauf der Wiedergeburten. Durch die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit von Merkmalen, wie Bestehen und Merkmalsträger, wie Erkenntnis (*vijñāna*) oder andere Skandhas, schwindet der Glaube an deren wirklichen Existenz. Wenn aus Mangel an wirklichen Objekten die Erkenntnis nicht mehr wirklich stattfindet, entstehen auch keine Befleckungen (*kleśa*) mehr, die Karma und Wiedergeburt verursachen könnten. Wenn das alte Karma verbraucht ist, wird man erlöst.

14,2,7-8 Āryadeva-Zitat über die soteriologische Relevanz der richtigen Einsicht in das vermeintliche Bestehen der Erkenntnis.

14,2,8-14,3,2 O — Wenn es, wie Du behauptest, keine Merkmale gibt, so steht das im Widerspruch zu Sūtra-Stellen, in denen der Buddha selbst von den Saṃskṛtalakṣaṇāni gesprochen hat. Zitat einer solchen Stelle.

14,3,3-4 **K 1: Bestehen usw. sind vom Buddha zwecks konventioneller Verständigung verkündet worden, nicht aber in dem Sinne, daß sie wirklich existieren.**

14,3,4-15,1,6 Die zwei Wahrheiten:

14,3,4-6	Kurze Definition von *sāṃvṛta*.
14,3,6	Kurze Definition von *pāramārthika*.
14,3,7-14,5,4	Ausführliche Beschreibung und Definition der Saṃvṛti.
14,3,7-8	Das Vordergründige ist nur wahr für die gewöhnlichen Menschen, für die Āryas aber trügerisch.
14,3,8-14,4,1	Programmatischer Hinweis: Nāg wird mit Hilfe einer Argumentation (K 3-13) und eines allgemein bekannten Beispiels (K 14) klarmachen, daß die vordergründige Wahrheit trügerisch ist.
14,4,1-5	Äquivalenz von "vordergründig" und "Gegenstand des weltlichen Sprachgebrauchs".
14,4,5	Zitat aus dem Akṣayamatinirdeśasūtra, das diese Bedeutungsgleichheit untermauert.
14,4,5-14,5,4	Definition von *lokavyavahāra* und Auflösung des Kompositums.
14,4,5-8	Definition von *loka/laukika* unter Ausschluß der Taimirikas.
14,4,8-14,5,4	Definition von *vyavahāra*.
14,5,4-15,1,6	"Definition" von *paramārthasatya*: Da das Absolute ohne Merkmale ist, kann es darauf bezogen keine konventionelle Verwendung von Kategorien wie zu Bezeichnenden und Bezeichnung oder zu Erkennenden und Erkenntnis geben.
15,1,5-6	Zitat aus dem Akṣayamatinirdeśasūtra, das dies unterstreicht.
15,1,6-15,2,2	Da der Buddha in den Sūtras von Bestehen usw. nur zwecks Verständigung im Sinne der weltlichen Konvention und nicht vom Standpunkt der absoluten Wahrheit gesprochen hat, ist der vom Gegner (14,2,8-14,3,2) erhobene Widerspruch der Aussage der 1. K zur Tradition nicht gerechtfertigt.
15,2,2	Was für das Bestehen gilt, gilt auch für alle anderen von Nāg in K.1 erwähnten Kategorien, die nur exemplarisch ausgewählt wurden.
15,2,2-15,3,4	Erklärung und Implikationen der anderen in K 1 genannten Kategorien.
15,3,4	Frage nach dem Zweck der konventionellen Belehrung von Bestehen usw. durch den Buddha.
15,3,4-7	Nur dadurch, daß man mit der Konvention der Welt übereinstimmt, vermag man die Menschen zu belehren. Würde der Buddha im Samādhi verweilen, hätte seine Erlangung der Erleuchtung keinen Nutzen für die Menschheit.
15,3,7-15,4,1	Zitate aus MMK und Lokānuvartanasūtra, die diesen Sachverhalt bestätigen.
15,4,1-2	Nur weil er sich entschloß, die von ihm erkannte Wahrheit zu verkünden, hat der Buddha das Heil der Welt bewirkt.
15,4,2-15,5,5	Zitat aus dem Catuḥpariṣatsūtra über die Verkündigung der Lehre und abschließende Bemerkung.
15,5,5-6	O — Wie kann der Buddha, obwohl er gar keine wirklich existierende Phänomene wahrnimmt, dennoch darüber Unterweisungen erteilen?

15,5,6-16,2,6	D — Genauso wie er z.B. in den Avadānas von "Ich" oder "Mein" gesprochen hat, obwohl er als Sugata per definitionem (16,1,2-6) gar keine Vorstellung von "Ich" oder "Mein" mehr hatte, ebenso hat er von Bestehen usw. gesprochen, obwohl es zu diesen Bezeichnungen keine wirklichen Bezeichnungsgegenstände gibt.

16,2,6-8	O — Wenn alle Aussagen des Buddha in der "Ich"- oder "Mein"-Form gegenstandslos sind, dann dürfte das in Aussagen des Buddha wie im Udānavarga ("das Selbst ist Beschützer des Selbstes") genannte Selbst gar nicht existieren, und es könnte auch nicht Beschützer sein!
16,2,6-8	D — Als Antwort darauf formuliert Nāg K 2, von deren ersten Hälfte Ca zwei Interpretationen gibt:
16,3,1-20,3,6	**A) Im Sinne eines *paryudāsapratiṣedha*:** Weil [die Daseinsfaktoren ihrem Wesen nach] a) weder das Selbst sind, b) noch ohne Selbst, c) noch sowohl das Selbst als auch ohne Selbst...
16,3,2-5	a) Definition des Selbstes und seiner äquivalenten Bezeichnungen.
16,3,5-6	Gemäß der in MMK X,14-15ab gegebenen fünffachen Untersuchung stellt sich heraus, daß das in Anlehnung an die Skandhas bezeichnete Selbst nicht existiert.
16,3,6-8	O — Mag sein, daß die Aussagen des Buddha in der "Ich"-Form keinen Gegenstand haben, da er den Glauben an ein "Ich" aufgegeben hat, aber die gleichen Aussagen der Laukikas haben einen Gegenstand, weil sie den Glauben an ein "Ich" nicht aufgegeben haben.
16,3,8-4,1	D — Da die sich aus der o.g. fünffachen Untersuchung ergebende Inexistenz des Selbstes auch für die Laukikas gilt, haben auch deren Aussagen in der Ich-Form keinen Gegenstand.
16,4,1-2	O — Mag sein, daß das Selbst nicht existiert, aber es gibt dennoch den Glauben an ein Ich (*ahaṃkāra*) als sich selbst erkennenden geistigen Faktor (*svasaṃvedanā*)!
16,4,2-3	D — Da das Objekt des Glaubens an ein Ich, d.h. das Selbst, nicht existiert, kann auch dieser Glaube an ein Ich nicht wirklich existieren!
16,4,3-16,5,8	Kontroverse mit den Anhängern des Yogācāra, nach deren Ansicht es den *ahaṃkāra* auch ohne sein Objekt, d.h. das Selbst, geben kann, genauso wie die Erkenntnis auch ohne äußeres Objekt entsteht. Verwerfung des Traumes als Beispiel zur Untermauerung dieser Yogācāra-Theorie durch Ca.
16,5,8-18,1,1	Diskussion mit einem Logiker über die Erkenntnis des Nicht-Seins in Gestalt des *vandhyāputra*.
18,1,1-2	O — Selbst wenn sie kein Objekt haben, werden doch *ahaṃkāra* und *mamakāra* von der *svasaṃvitti* (s.16,4,1-2 oben) erfaßt, und deshalb müssen sie existieren.

18,1,2-5	D — Dies ist nur ein falscher subjektiver Eindruck. Deshalb gibt es zwischen den Ich-Aussagen der Laukikas und denen des Buddha keinen Unterschied, und somit steht fest, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind.
18,1,5-8	b) O — Da der Erhabene gesagt hat, daß alle Daseinsfaktoren nichtselbsthaft (*anātman*) sind, so existieren doch die Daseinsfaktoren, die insofern nichtselbsthaft sind, als ihnen die Eigenschaften des Selbstes, d.h. ewig, unentstanden, Objekt der Ich-Vorstellung, fehlen.
18,1,8-18,4,1	D — Die Bestimmung des Buddhas, daß die Dharmas nichtselbsthaft sind, bedeutet nicht, daß in ihnen das metaphysische Selbst der Tīrthikas fehlt (wie der Gegner 18,2,7 aus einem Zitat aus dem Samṛddhisūtra nachweisen will, in dem es heißt, das Auge sei leer von einem Selbst usw.), sondern daß sie leer von einem auf der Basis der Skandhas bezeichneten Selbst (im Falle der Persönlichkeit) oder leer von einem Eigenwesen (im Falle der nicht angeeigneten Dharmas) sind.
18,4,1-2	O — Sag doch gleich, daß das Auge überhaupt nicht existiert!
18,4,2-18,5,1	D — In unseren Aussagen richten wir uns, wenn es um die vordergründige Ordnung der Welt geht, nach den Ansichten der Laukikas, die nicht sagen, das Auge existiere nicht. Wenn es aber um die wahre Natur der Phänomene geht, lehnen wir uns an ein autoritatives Lehrwerk (*śāstra*) an, das das wiedergibt, was die Yogis während der Versenkung (*samādhi*) erfahren. Da in diesem Zustand die Phänomene ohne Erscheinungsbild sind (*snaṅ ba med pa*), können sie weder als existent oder inexistent prädiziert werden.
18,5,1-7	Polemik gegen Bhāvaviveka's Ontologie.
18,5,7-19,1,1	O — Die Aussage "das Auge ist leer von Eigenwesen" impliziert die Existenz des Eigenwesens, denn man kann nicht das beseitigen, was gar nicht existiert!
19,1,1-5	D — Der Svabhāva des Auges wird von den Laukikas nur hypostasiert, und das hartnäckige Festhalten an dieser Vorstellung als wahr ist Ursache für das Wandern im Saṃsāra. De facto ist das Auge schon immer leer von Eigenwesen.
19,1,5-19,4,5	Diskussion mit einem Yogācāra-Anhänger über seine Auffassung der Śūnyatā, nach der der Paratantrasvabhāva wirklich existiert, aber leer ist vom Parikalpitasvabhāva.
19,4,5-19,5,7	Darstellung, wie die illusorische Welt funktioniert: Aus leeren Ursachen entstehen leere Wirkungen. Ablehnung der Śūnyatā-Auffassung des Yogācāra.
19,5,7-20,2,1	Nachträgliche Beendigung der Interpretation des vom Gegner (18,2,7) zitierten Samṛddhisūtra im Sinne des Dharmanairātmya.
20,2,1-20,2,5	Abschließende Betrachtung über die Nicht-Existenz der nichtselbsthaften Dharmas bzw. Skandhas.
20,2,5-20,2,8	c) Widerlegung der dritten Koṭi: Die Dharmas sind ihrem Wesen nach auch

nicht "sowohl-das-Selbst-als-auch-ohne-Selbst".

20,2,8-20,3,6 Widerlegung einer durch Heranziehung einer nachfolgenden Negation in die Kārikā hineininterpretierten vierten Koṭi: Es gibt nichts, das weder Selbst noch Nicht-Selbst ist.

20,3,6-20,4,6 B) 2. Interpretation im Sinne eines *prasajyapratiṣedha*: Weil weder a) das Selbst noch b) das, was ohne Selbst ist, noch c) das Selbst und das, was ohne Selbst ist, [zusammen] existieren...

20,3,6-20,4,1 a) Widerlegung des ewigen Selbstes der Tīrthikas.

20,4,1-3 b) Widerlegung der Materialisten, für die es nur selbst-lose Elemente gibt.

20,4,3-5 c) Widerlegung der Sāṃmitīyas, nach deren Ansicht die Person sowohl aus einem Selbst als auch aus selbst-losen Skandhas besteht.

20,4,5-6 Schlußfolgerung: Alle Dharmas sind bloß Namen ohne Gegenstand.

20,4,6-7 O — Weil zumindest die Wörter existieren, müssen die von ihnen bezeichneten Gegenstände existieren!

20,4,7-20,5,4 D — Die Inexistenz der Bezeichnungsgegenstände impliziert die Inexistenz der Wörter. Ende K 2b.

20,5,5 O — Wenn es weder Wörter noch die zu bezeichnenden Gegenstände gibt, was gibt es dann?

20,5,5-6 Ausweichende Antwort des Mādhyamika.

20,5,6 O — Wie ist gemäß Deinem System die wahre Natur der Phänomene?

20,5,6-21,1,1 K 2cd: Die Phänomene sind wie das Nirvāṇa leer von Eigenwesen.

21,1,1-4 Zitate mit Attributen des Nirvāṇa und abschließende Bemerkung.

21,1,4-6 O — Mag sein, daß das Nirvāṇa leer von Eigenwesen ist, aber die Phänomene, die von den Laukikas erfahren werden und den Saṃsāra ausmachen und deren Eigenschaften daher dem Nirvāṇa entgegengesetzt sind, die müssen einen Svabhāva haben.

21,1,6-21,2,2 D — Wenn der von euch hypostasierte Svabhāva der Phänomene wie ihr ihn seht, das wahre Wesen der Phänomene wäre, würde jeder Mensch die wirkliche Beschaffenheit der Dharmas erkennen; der Weg und die Erlangung der Arhatschaft wären nutzlos. Was aber der Arhat während der Versenkung erfährt, das ist die wahre Natur der Phänomene, und insofern die Phänomene dem Nirvāṇa ähnlich sind, sind sie leer von einem Svabhāva.

21,2,2 O — Da dieses wahre Wesen der Phänomene (und des Nirvāṇa) nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar ist, wie sollen wir, die Laukikas, es erkennen?

21,2,2-5 D — Wer mit positiven Eigenschaften ausgestattet die von Nāg im Folgenden gelehrte Argumentation (K 3-13) und das dazugehörige Beispiel (K 14) akzeptiert (und darüber meditiert), der wird der wirklichen

	Beschaffenheit aller Dharmas (d.h. ihrer Śūnyatā) unmittelbar gewahr werden.
21,2,5-6	O — Wie ist [zunächst] die Argumentation, durch die man die Śūnyatā intellektuell nachvollziehen kann?
21,2,6	D — **K 3: Das Eigenwesen der Phänomene ist weder in der Ursache, noch in den Bedingungen, noch in der Kombination beider, noch in den einzelnen Phänomenen außerhalb von Ursache und Bedingungen, also nirgendwo vorhanden.**
21,2,6-21,3,5	Erklärung der einzelnen Worte der K.
21,3,5-7	Das Eigenwesen der Phänomene ist weder verursacht, noch unverursacht.
21,3,7-21,4,8	Nachweis der Unmöglichkeit der Entstehung der Wirkung, gleichgültig, ob sie in der Ursache prä-existiert oder nicht prä-existiert. Schlußfolgerung: Alle Phänomene sind wie das Nirvāna leer von Eigenwesen.

21,4,8-21,5,3	O — Wir vermeiden den Satkārya- und Asatkāryavāda, indem wir annehmen, daß in der Ursache eine Fähigkeit (*nus pa *śakti* vgl. MMK I,4), die die Wirkung hervorbringt, existiert. Oder wir behaupten, daß die Wirkung einfach aus der Ursache entsteht, ohne daß man sich Gedanken darüber macht, ob sie in der Ursache schon existiert oder nicht. Wenn es nun ein Entstehen als Eigenschaft der Phänomene gibt, haben sie auch noch die Eigenschaften des Bestehens und Vergehens, und da die Phänomene selbst als Merkmalsträger existieren müssen, stimmt es nicht, daß alle Phänomene bloß Namen sind.
21,5,3-6	D — Wenn man die Existenz des Svabhāva der produzierten Phänomene postuliert, dann erhebt sich zwangsläufig die Frage nach der Prä-Existenz bzw. Nicht-Existenz dieses Eigenwesens der Wirkung in der Ursache, mit oder ohne Śakti, und man fällt automatisch entweder in den Satkārya- oder Asatkāryavāda. Die Annahme, die Wirkung entstehe einfach so (ohne vorher existiert zu haben), führt zwangsweise zum Asatkāryavāda.
21,5,6	**K 4: Die Wirkung kann weder als seiende noch als nicht-seiende noch als sowohl-seiende-als-auch-nicht-seiende entstehen. Was kein Entstehen hat, hat auch kein Bestehen oder Vergehen.**
21,5,6-22,1,6	Kommentierung der einzelnen Alternativen und Schlußfolgerung, daß die Phänomene wie das Nirvāṇa leer von Eigenwesen sind.

22,1,6-7	O — Daß die Dinge entstehen, ist eine Erfahrungstatsache. Weil es das Entstehen als Merkmal gibt, müssen auch die entsprechenden Merkmalsträger wesenhaft existieren.
22,1,7-22,2,1	D — Wenn es die Merkmalsträger wirklich gäbe, dann gäbe es, wie Du es postulierst, auch die Merkmale wie Entstehen, die diese Merkmalsträger hervorbringen würden. Um die Unmöglichkeit der Erzeugbarkeit der Merkmalsträger zu beweisen, sagt Nāg.:

22,2,1	**K 5: Phänomene können weder als bereits entstandene, noch als noch nicht entstandene, noch als im Enstehen-Begriffene hervorgebracht werden.**
22,2,1-22,3,4	Erklärung der drei Alternativen und Schlußfolgerung, daß es kein Entstehen gibt.

22,3,4-5	Gegner: Wenn, wie vorher bewiesen wurde, die Wirkung (=W) nicht existieren kann, so gibt es doch wenigstens die Ursache (=U). Und da es ohne W keine U gibt, wird es zwangsläufig auch W geben.
22,3,5	Entgegnung: Wenn es U gäbe, gäbe es auch W. Um zu zeigen, daß U nicht existiert, hat Nāg verkündet:
22,3,5-6	**K 6: Wenn die Wirkung [bereits] existierte, wäre [die Ursache] mit der Wirkung versehen. Wenn sie hingegen nicht [bereits] existierte, wäre [die Ursache] gleich einer Nicht-Ursache. Wäre sie (die Wirkung) sowohl seiend als auch nicht seiend, [ergäbe sich] ein Widerspruch. [In Bezug auf eine Wirkung] in allen drei Zeiten ist sie (die Ursache) nicht logisch möglich.**
22,3,6-23,1,5	**Erste Interpretation der Pādas a-c:**
	Untersuchung der Relationen, die eine in der Gegenwart befindliche U zu ihrer jeweils in den 3 Zeitstufen Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart liegenden W haben kann.
22,3,6-23,1,5	KOMMENTAR ZU PĀDA A [Relation zw. vergangener W und gegenwärtiger U]
22,3,6-7	Definition der Ursache: Nur das, was mit einer W versehen ist, kann als U bezeichnet werden.
22,3,7-22,4,3	Grammatische Diskussion über das Wort *'bras ldan.*
22,4,3-22,4,8	Die Kausalitätslehre des Abhidharma.
22,4,8-22,5,1	Schlußfolgerung aus dieser Lehre: Die W muß schon in potentieller Form vorhanden sein, damit die U sie "ergreifen" und "erzeugen" kann.
22,5,1-8	Die unerwünschten Folgen der Annahme, die W existiere schon, sind vor allem die Nutzlosigkeit der U und die Tatsache, daß, falls die bereits existierende W nochmals entstünde, sie immer wieder entstehen würde (ähnliche Folgen wie aus der *svata utpatti*).
22,5,8-23,1,2	KOMMENTAR ZU PĀDA B [Relation zw. zukünftiger W und gegenwärtiger U]
	Da es zwischen dem, was U ist, und dem was Nicht-U ist, keinen Unterschied mehr gäbe, könnte alles aus allem entstehen (ähnliche Folgen wie aus der *parata utpatti*).
23,1,2-23,1,4	KOMMENTAR ZU PĀDA C [Relation zw. gegenwärtiger W und gegenwärtiger U]

Um gegenwärtig zu sein, müßte W sowohl seiend als auch nicht seiend sein. Da beide Eigenschaften in einem einzigen Wesen sich gegenseitig ausschließen, gibt es keine gegenwärtige W.

23,1,4-5 KOMMENTAR ZU PĀDA D

Aus den Pādas a-c folgt, daß eine U in der Gegenwart zu einer W in keiner der drei Zeitstufen eine Relation haben kann.

23,1,5-7 **Zweite Interpretation der Pādas a-c:** [Unmöglichkeit der Zeitrelationen zw. U und W].

PĀDA A: W vor U.

PĀDA B: W nach U.

PĀDA C: W gleichzeitig mit U.

23,1,7-23,2,3 **Zweite Interpretation des Pāda d:**

Unmöglichkeit der Relation einer W, die sich jeweils in einer der drei Zeitstufen befindet, mit einer U, die sich ihrerseits ebenfalls nacheinander in einer der 3 Zeitstufen befindet.

23,2,3 Schlußfolgerung: Weil U unmöglich ist, gibt es keine W, und da es keine zu erzeugende W gibt, gibt es auch kein Entstehen.

23,2,3-7 O — Weil die Anzahl der Ursachen im Abhidharma festgelegt wurde, muß es die Ursachen geben. Zitate aus AK und aus Sūtras, in denen von der Zahl der Ursachen die Rede ist.

23,2,7 D — Wenn es die Ursachen wirklich gäbe, gäbe es ihre Anzahl. Um aber zu zeigen, daß es die Ursachen nicht gibt, sagt Nāg:

23,2,8 **K 7: Weil es a) ohne das eine Phänomen die vielen Phänomene nicht gibt, und andererseits b) ohne die Vielen das Eine nicht, deshalb sind die Phänomene bedingt entstanden und daher ohne Merkmale.**

23,2,8-23,3,2 Definition der Zahl.

23,3,2-7 Erste Deutung der K: Relation zwischen den vielen und den einzelnen Phänomenen. Nachweis der Unmöglichkeit des Entstehens bzw. der Existenz eines einzelnen Faktors unabhängig von vielen anderen Phänomenen, unter Heranziehung von AK.

23,3,7-23,4,1 a) Weil, wie vorher bewiesen, ein einzelnes Phänomen nicht existiert, kann die aus einer Kumulierung solcher Phänomene resultierende Vielheit nicht existieren.

23,4,1-2 b) Da es die Vielheit nicht gibt, kann deren kontradiktorischer Gegensatz, das Einzelding, auch nicht wirklich existieren.

23,4,3 Wenn es weder die einzelnen noch die vielen Phänomene gibt, dann gibt es auch nicht die auf sie bezogenen Zahlen; somit können letztere nicht, wie der Gegner anfangs meinte, der Grund für die Existenz der Phänomene sein.

23,4,4 O — Wenn es weder die einzelnen noch die vielen Phänomene gäbe, dann

	könnte es die alltäglichen Ausdrücke "ein Topf", "viele Töpfe" usw. nicht geben!
23,4,4-8	D — Gerade weil die Phänomene ohne Eigenwesen sind, sind sie bedingt entstanden [und deshalb funktioniert die alltägliche Praxis]. Und weil sie leer sind, deshalb haben sie keine wirklichen, ihr Eigenwesen bestimmenden Merkmale wie "eins" oder "viel". Da keines von ihnen als Entität konstituiert ist, die gegenüber einer anderen Entität als "anders" prädiziert werden könnte, sind alle Dharmas letzten Endes wesensidentisch, d.h. alle gleichermaßen leer.
23,4,8-23,5,2	Weil sie keine Merkmale besitzen, können die Phänomene nicht wirklich von der Erkenntnis erfaßt werden.
23,5,2-6	Wiedergabe einer zweiten Deutung der K: Relation zwischen den Merkmalen "eins" und "viel". Merkmale wie "eins" oder "viel" existieren deshalb nur in Korrelation zueinander, weil jeweils das eine durch Aussonderung (*apoha*) des anderen seinen jeweiligen Gegenstand verstehen läßt. Da sie bedingt und somit nicht wirklich existieren, können sie nicht wirkliche Merkmale irgendwelcher Phänomene sein.
23,5,6-7	O — Wenn es die Zahlen nicht wirklich gibt, woher kommen dann Ausdrücke wie "eins", "viel" usw.?
23,5,7-24,1,3	D — Der Ausdruck "eins" wird kontrastierend in Anlehnung an den Ausdruck "viel" verwendet. Die Phänomene sind aber in Wirklichkeit merkmallos.

24,1,3-6	O — Wenn durch Deine Widerlegung der Zahlen die Ursache nicht existieren sollte, dürfte für Dich auch der PS, dessen fundamentale Bedeutung vom Buddha betont wurde, nicht existieren. Weil es aber den PS gibt, muß es aber auch die ihn bewirkende Ursache geben.
24,1,6-7	D — Die Annahme, eine Wirkung entstehe, ist nur möglich, wenn es eine wirkliche Ursache gibt, nicht hingegen wenn sie, wie wir gezeigt haben, nicht existiert. Sie ist ferner aus folgendem Grunde nicht möglich:
24,1,7	**K 8 [gemäß der ersten Interpretation]: Die 12 Glieder, die bedingt entstehen [und angeblich] eine leidvolle Wirkung haben, sind ohne Entstehen. Sie sind [nämlich] weder in einem Augenblick, noch in mehreren möglich.**
24,1,7-24,2,2	Erste Interpretation der ersten Vershälfte: *duḥkhaphala* als Bahuvrīhi, d.h. der PS als Gesamtvorgang, der [angeblich] eine leidvolle Wirkung in Gestalt des *duḥkhaskandha* hat, kann seiner Funktion als Ursache des *duḥkhaskandha* nicht gerecht werden, weil er weder in einem Augenblick noch in mehreren möglich ist.
24,2,2-3	Zweite Interpretation der ersten Vershälfte: *duḥkhaphala* als Karmadhāraya, d.h. die 12 Glieder des PS, insofern jedes von ihnen eine leidvolle Wirkung ist, sind ohne Entstehen, weil [kanonisch festgelegt ist, daß] das was leidvoll ist, vergänglich ist; was vergänglich ist, verursacht ist, und was verursacht

	ist, nicht wirklich entstanden ist. Somit kann jedes einzelne Glied des PS seiner Funktion als Ursache des jeweils nachfolgenden Gliedes nicht gerecht werden.
24,2,5-24,3,1	Erklärung der zweiten Vershälfte, wonach die 12 Glieder des PS weder in einem Augenblick noch in mehreren entstehen können.
24,3,1-4	Nochmalige Widerlegung der Annahme eines Gegners, der PS erstrecke sich doch auf mehrere Augenblicke, da man sich die vergangenen und zukünftigen Augenblicke gedanklich (d.h. durch Schlußfolgerung) ergänzen müsse.
24,3,4-24,4,1	Widerlegung der aus dem AKBh bekannten und hier zitierten Theorie des *kṣaṇika* PS und Hervorhebung, daß der wahre Sinn der Lehre des PS die Kausalität ist und daß Letztere eine zeitliche Sequenz von Ursache und Wirkung voraussetzt.
24,4,1	Widerlegung des Versuchs des Gegners, an Hand des Verhältnisses zwischen Lampe und ihrem Licht ein Ursache-Wirkung-Verhältnis nachzuweisen, bei dem es keine zeitliche Sequenz gibt.
24,4,1-2	Schlußfolgerung: Das PS und seine Glieder sind ohne Entstehen.

24,4,2-24,5,1	O — Selbst wenn die Glieder des PS nicht in einem oder mehreren Augenblicken entstehen können, so hat doch der Buddha die Glieder des PS als Kette von Ursachen gelehrt: Von Altern und Sterben, die von der Geburt verursacht sind, bis hin zu den Gestaltungen, die vom Nicht-Wissen bedingt sind. Weil es die von den 4 Viparyāsas bedingte Avidyā gibt, deshalb existieren auch alle übrigen Glieder des PS. Also doppelte Begründung der Existenz der Avidyā: a) Weil es den PS als Wirkung gibt, gibt es auch die Avidyā als dessen Ursache. b) Weil die 4 Viparyāsas als ihre Ursachen gelten, gibt es die Avidyā als deren Wirkung.
24,5,1-2	D — Ad a): Weil das Entstehen des PS von uns vorher widerlegt wurde, kann dessen — somit nicht gegebene — Existenz als Wirkung nicht die Existenz der Avidyā als Ursache erweisen.
24,5,2-3	D — Ad b): Wenn es die Viparyāsas gäbe, gäbe es die Avidyā. Um deren Inexistenz nachzuweisen, hat, Nāg Folgendes gesagt:
24,5,3-4	**K 9: Weil die jeweiligen Aspekte (Ewigkeit oder Vergänglichkeit), unter denen ein Objekt in der Erkenntnis erscheint, ihrem jeweiligen Objekt gegenüber nicht als verkehrt gelten können, deshalb existieren die verkehrten Auffassungen nicht.**
24,5,4-25,1,6	Definition eines Viparyāsa: Eine verkehrte Auffassung besteht darin, daß man (z.B.) das Vergängliche für ewig hält. Kontroverse zwischen dem Mādhyamika und einem Sautrāntika über die verkehrte Auffassung der Ewigkeit bezüglich des Vergänglichen, stellvertretend für die anderen Viparyāsas, und Widerlegung der Viparyāsas mit erkenntnistheoretischen Argumenten.

25,1,6-7 Aus der Inexistenz der Viparyāsas folgt:

25,1,7 **K 10: Wenn die Viparyāsas nicht wirklich existieren, existiert auch die Avidyā nicht, und folglich auch die übrigen Glieder des PS nicht.**

25,1,7-25,2,2 Kommentar der Kārikā.

25,2,2-3 Schlußfolgerung: Es ist somit erwiesen, daß der PS in Wirklichkeit kein Entstehen hat.

25,2,3-6 O — Selbst wenn die Avidyā als Wirkung der Viparyāsas nicht möglich ist, wird doch vom Buddha die Avidyā als Ursache und die Saṃskāras als deren Wirkung gelehrt. Daher muß es diese beiden in dieser Funktion geben, und da sie unter einem ähnlichen Ursache-Wirkung-Verhältnis stehen, auch die übrigen Glieder des PS.

25,2,6-7 D — Wenn Avidyā und Saṃskāras wirklich existierten, würde der PS existieren; sie existieren aber nicht, weil:

25,2,7-8 **K 11: Die Avidyā entsteht nicht ohne die Saṃskāras, die Saṃskāras nicht ohne die Avidyā. Da sie sich gegenseitig bedingen, sind sie nicht wesenhaft.**

25,2,8-25,3,3 Pāda a: Ohne die Existenz der Saṃskāras als Wirkung kann die Avidyā nicht als Ursache gelten: Also ist die Avidyā logisch von den Saṃskāras abhängig.

25,3,3-4 Pāda b: Ohne Avidyā keine Saṃskāras: Also ist die Avidyā die ontologische Ursache der Saṃskāras.

25,3,4-6 Pāda cd: Da sie sich gegenseitig bedingen, existieren sie nicht wesenhaft.

25,3,6-8 Nur weil sie bedingt und leer sind, funktionieren vordergründig Avidyā und Saṃskāras als Ursache und Wirkung. Wären sie wesenhaft, könnte keiner der beiden jeweils in der Funktion einer Ursache oder Wirkung bestimmt werden. Daher stellt sich die Frage:

25,4,1 **K 12ab: Was selbst nicht wesenhaft existiert, wie kann es etwas anderes hervorbringen?**

25,4,1-2 Kommentar dazu.

25,4,2 **K 12cd: Deshalb können Bedingungen, die auf Grund von etwas anderem existieren, nicht andere Phänomene hervorbringen.**

25,4,2-8 Wenn Ursache und Wirkung wesenhaft wären, wären sie völlig verschieden und unabhängig voneinander. Es gäbe keine Kausalität. Deshalb kann (eine) Bedingung (wie die Avidyā), die (somit von den Saṃskāras abhängig ist und somit) nicht als (von ihnen) verschieden existiert, nicht (die Saṃskāras, die, insofern als sie von ihr abhängig sind, nicht als von ihr) verschieden

	(bezeichnet werden können,) erzeugen.
25,4,8-25,5,3	Schlußfolgerung: Deshalb sind die im Ursache-Wirkung-Verhältnis stehenden Glieder des PS weder identisch, noch völlig verschieden. Zitate die dieses bestätigen.

25,5,3-4	O — Gerade diese durch gegenseitige Abhängigkeit konstituierte Relation zwischen Ursache und Wirkung beweist ihre Existenz. Wie im Alltag die Relation zwischen Vater und Sohn.
25,5,4	D — Entgegnung: **K 13: Der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater. So wie die beiden nicht ohne einander, aber auch nicht gleichzeitig sind, ebenso die 12 Glieder des PS.**
25,5,4-8	Kommentierung der Padas 12a-c.
25,5,8-26,1,1	Kommentierung des Pada 12d, d.h., Übertragung des Vater-Sohn-Verhältnisses auf die Glieder des PS.
26,1,1-2	O — Wenn Avidyā und Saṃskāras nicht wesenhaft existieren, sind sie wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau.
26,1,2-4	D — Wenn Avidyā und Saṃskāras wesenhaft wären, würden sie nicht in Abhängigkeit entstehen. Nicht wesenhaft existent bedeutet nicht absolut inexistent.
26,1,4	O — Avidyā usw. und der Sohn einer unfruchtbaren Frau sind doch gleichermaßen eigenwesenlos!
26,1,4-5	D — Nur die erstere existiert nach der Ansicht der die wahre Wirklichkeit nicht sehenden Menschen, nicht der Sohn einer unfruchtbaren Frau.
26,1,5	O — Warum wird das eine als bedingt entstanden betrachtet, das andere aber nicht?
26,1,6-8	D — Stell diese Frage den Laukikas! Wenn man Erkenntnisobjekte untersucht, stellt sich heraus, daß manche völlig erfunden sind, wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, manche hingegen bedingt entstanden, d.h. bedingt real.
26,1,8-26,2,2	Der Buddha hat die Menschen die Wesenlosigkeit gelehrt, um sie von der falschen Vorstellung, die Nicht-Seiendes als wirklich auffaßt, abzubringen.
26,2,2-3	Da Avidyā und Saṃskāras zum Bereich des Verkehrten gehören (d.h. nicht der absoluten Wirkichkeit entsprechen), sind sie ohne Eigenwesen.

26,2,3-4	Um mit einem Beispiel zu zeigen, wie Avidyā und Saṃskāras, obwohl wesenlos, trotzdem in Abhängigkeit entstehen, sagt Nāg:
26,2,4-5	**K 14: Wie im Traum weder das durch das Objekt bedingte Glück oder Leid noch das Objekt dieses [Traumes] existieren, ebenso existieren auch [im Wachzustand] weder das, was bedingt entstanden ist, noch**

	das, wodurch es bedingt ist.
26,2,5-26,3,4	Kommentierung der Kārikā. Analogie zwischen im Traum empfundenem Glück oder Leid und Traumobjekt auf der einen, und Saṃskāras und Avidyā des Wachzustandes auf der anderen Seite.
26,3,4-27,1,1	Diskussion mit dem Anhänger der Yogācāra-Schule über deren Theorie, daß die Erkenntnis ohne äußeres Objekt entsteht, wofür sie den Traum als Beispiel heranzieht.
27,1,1-27,2,4	Die Mādhyamika-Deutung des Traumgleichnisses.
27,2,4-27,3,2	Diskussion mit dem Yogācāra-Anhänger darüber, wie Träume zustandekommen.
27,3,2-6	Diskussion mit dem Yogācāra-Anhänger über das Zustandekommen der Erinnerung an den Traum.
27,3,6-27,4,1	Relation zwischen Traum und Wachzustand wie Ton und Echo.
27,4,1-3	O — Wenn die Person des Wachzustandes sich als irreal erweist, wie kommt es, daß sie von den Menschen als wirklich empfunden wird?
27,4,3	D — Auf Grund verkehrter Auffassungen!
27,4,3	O — Wenn die Viparyāsas [, so wie Du es K. 9 bewiesen hast,] nicht wirklich existieren, wie kommt es zu dieser Fehleinschätzung?
27,4,3	D — Vom absoluten Standpunkt gesehen, ist die Entstehungsweise der Fehleinschätzung, die Unwirkliches für wirklich hält, genau so illusorisch wie ihr Inhalt. Setzt man aber die Sichtweise der Menschen als Maßstab, so ist die Person im Traum unwirklich, die des Wachzustandes aber alleine wirklich.
27,4,3-4	O — Wenn selbst diese Sichtweise nach einer Untersuchung sich als trügerisch erweist, wie kann man sie als Maßstab setzen?
27,4,4	D — Die Menschen setzen ihre Sichtweise unkritisch als Maßstab ein.
27,4,4-6	O — Übernimm doch diese unkritische Sichtweise der Welt! Was für einen Sinn hat es, auf der Saṃvṛti-Ebene, den Irrtum der Menschen beseitigen zu wollen, der darin besteht, Träume als unwirklich, Wachzustand als wirklich zu betrachten?
27,4,6-7	D — Die Person im Traum wird von den Menschen ungefähr in der gleichen Weise wahrgenommen wie die des Wachzustandes. Auf Grund der Erinnerung an den Traum betrachten sie diese beiden Personen als nicht völlig verschieden; da sie aber auf Grund verkehrter Auffassungen die des Traumzustandes zwar als unwirklich, die des Wachzustandes aber, obwohl in gleicher Weise illusorisch wie die des Traumes, als wirklich ansehen, betrachten sie sie auch nicht als identisch.

27,4,7-27,5,1 Deshalb macht Nāg mit dem Traumgleichnis den Menschen klar, daß die Phänomene illusorisch sind, damit sie nicht mehr daran haften, woraus sich dann das Nirvāṇa ergibt.

IV. Übersetzer und Revisor.

A. Abhayākaragupta.

Die von Abhayākaragupta und Snur dhar ma grags angefertigte Übersetzung von ŚSV ist die m. W. einzige tib. Übersetzung dieses Textes, die es gegeben hat[86].

Abhayākaragupta[87], auch Abhayākara, Abhaya oder kurz Abhya genannt, galt als einer der berühmtesten buddhistischen Lehrer in Ostindien im letzten Viertel des 11. und ersten Viertel des 12 Jh.[88] Anhaltspunkte zu seiner Datierung mit Bezug auf die indische Geschichte liefern die Angaben in drei Kolophonen seiner eigenen Werke[89]:

1) Die Abhayapaddhati wurde im 25. Jahr der Regierungszeit Rāmapālas von Bengal in Vikramaśīla verfaßt.

2) Der Munimatālaṃkāra wurde während des 30. Regierungsjahres dieses Königs in Nālandā geschrieben.

3) Die Āmnāyamañjarī wurde im 37. Regierungsjahr desselben Königs in Nālandā fertiggestellt.

Die Datierung der Regierungszeit Rāmapālas ist zwar umstritten — 1077- ca.1119 nach Majumdar bzw. 1084-1126 nach Ray[90] —, die letztere scheint sich aber durchgesetzt zu haben[91] (wenngleich die Angaben über die Länge seiner Regierungszeit zw. 40 und 46 Jahren schwanken[92]), und sie paßt auch besser zu dem von Sum pa Mkhan po angegebenen Todesdatum Abhayākaraguptas, nämlich 1125. Demnach wären die drei o.g. Werke 1108, 1113 und 1120 verfaßt worden.

Einen weiteren Anhaltspunkt liefern zwei Handschriften der Vajrāvalī-nāma-maṇḍalopāyikā von Abhayākaragupta, die 1129 bzw. 1130 datiert sind, aus denen sich auf jeden Fall ein Terminus ante quem ergibt, und falls das von Sum pa Mkhan po angegebene Todesdatum Abhayākaraguptas nicht stimmen sollte, könnten diese beiden Handschriften noch zu Lebzeiten Abhayākaraguptas geschrieben worden sein[93].

Die übrigen Informationen über ihn erhalten wir nur noch von wesentlich späteren tibetischen Historikern: Bu ston (1290-1364), Gźon nu dpal (1392-1481), Tāranātha (geb. 1575, Chos 'byuṅ verfaßt 1608) und Sum pa Mkhan po (1704-1788).

Gemäß Sum pa Mkhan po starb er im Holz-Schlangen-Jahr, d.h. 1125[94], und wurde geboren im Holz-Drachen-Jahr[95], wobei unklar ist, welchem Zyklus (*rab byuṅ*) dieses Jahr (1004 oder 1064) zuzurechnen ist. Für die tibetische Tradition ist die sich gemäß der ersten Alternative ergebende Lebensdauer Abhayākaraguptas von 121 Jahren ein Beweis seiner übernatürlichen Kräfte und somit ohne Weiteres akzeptabel[96]. G. Bühnemann und M. Tachikawa nehmen an[97], daß vermutlich eher der darauffolgende Zyklus gemeint sei, also 1064; dies ist aber unvereinbar mit der Tatsache, daß Abhayākaragupta von Nāropa in das Kālacakrasystem initiiert worden ist[98]. Denn nach dem neusten Stand der Forschung dürfte Nāropa im Jahre 1040 gestorben sein[99]. Selbst wenn man annimmt, daß Nāropa während

seines Todesjahres die Initiation gegeben hat, so muß man davon ausgehen, daß Abhayākaragupta zu diesem Zeitpunkt kein Kind mehr war, so daß man davon ausgehen kann, daß er ca. 1025 schon am Leben war und demnach mindestens hundertjährig geworden ist, so daß die ihm von der tibetischen Tradtion zugeschriebene Langlebigkeit, wenngleich vielleicht nicht bis zum Alter von 121 Jahren, dennoch eine gewisse Plausibilität erhält. Eine ähnliche Langlebigkeit wird z.B. Śīlabhadra (c.529-645) zuerkannt.

Über Abhayākaraguptas genaue Herkunft sind sich die tib. Quellen nicht einig[100], aber es spricht einiges dafür, daß er im Herrschaftsgebiet der Pālas geboren wurde. Während seiner Ausbildung studierte er vor allem Logik, die drei Piṭakas, das Madhyamaka und die Prajñāpāramitā und bei Ratnākaragupta soll er Sādhanas erlernt haben[101]. Von Bodhibhadra und Nāropa[102] wurde er in das Kālacakrasystem eingeweiht. Alle diese buddhistischen Wissensbereiche, die er sich während seiner Ausbildung angeeignet hatte, fanden ihren literarischen Niederschlag in seinen später verfaßten Werken.

Der Zeitraum seiner Verfasser-, Lehr- und Übersetzertätigkeit deckt sich weitgehend mit der Regierungszeit Rāmapālas[103]. Kurz nach dessen Inthronisierung (1084) wurde Abhayākaragupta als Abt nach Vajrāsana (Bodhgaya) berufen, wo er lange[104] blieb. Danach wurde er zum Abt von Vikramaśīla und Nālandā ernannt[105]. Wann genau er diese doppelte Funktion übernahm, sagen die tib. Quellen nicht, lediglich Tāranātha[106] erwähnt im Zusammenhang mit der Reihenfolge der Äbte von Nālandā, daß Abhayākaragupta dieses Amt (und wohl gleichzeitig auch die Oberaufsicht in Vikramaśīla) lange ausgeübt habe.

Das früheste datierbare Zeugnis[107] seiner Tätigkeit an einem dieser beiden Orte liefert der Kolophon der Abhayapaddhati, die 1108 in Vikramaśīla verfaßt wurde, und das späteste Zeugnis besteht im Kolophon der Āmnāyamañjarī, die 1120 in Nālandā fertiggestellt wurde.

Auf Grund seiner literarischen Tätigkeit als Autor und Mitübersetzer ins Tibetische läßt sich sagen, daß er wohl in fast allen Bereichen des Buddhismus bewandert war[108]. Er war Verfasser und Mitübersetzer von tantrischen Werken aus den Zyklen des Kālacakra-, Guhyasamāja-, Cakrasaṃvara- und Hevajratantra und wird auch als Lehrer im Zusammenhang mit der Vermittlung dieser Bereiche genannt. Im Bereich der Ikonographie gilt seine Niṣpannayogāvalī sogar heute noch unter den newarischen und tibetischen Maṇḍala-Malern als Referenzwerk[109]. Er hat ferner einen Kommentar zur Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, die Marmakaumudī (P.5202), verfaßt, sowie im Bereich des Madhyamaka den Munimatālaṃkāra[110]. Gemäß Tāranātha[111] war er auch von den Hīnayāna-Anhängern geschätzt, vermutlich wegen seiner Befolgung des Vinaya[112] und seiner Kenntnisse des Tripiṭaka[113]. Er gehörte auch zum Übersetzer-Team des Saddharma-smṛty-upasthāna-sūtra, eines Hīnayāna-Werkes[114].

Unter seiner Mitarbeit[115] sind ca. 135 Werke ins Tibetische übersetzt worden. Über die vielen tibetischen Lo tsā bas, mit denen er in Vikramaśīla und Nālandā zusammengearbeitet hat, wissen wir nichts, das zu einer genaueren Datierung bestimmter Ereignisse seines Lebens beitragen könnte. Über den wichtigsten seiner Mitarbeiter, Tshul khrims Rgyal mtshan aus dem Geschlecht der Pa Tshab, schweigen die tib. Quellen m.W. sogar ganz.

Versucht man ungefähr zu datieren, wann Abhayākaragupta mit Snur Dhar ma (oder Dar ma) grags die ŚSV in Nālandā übersetzt hat, so läßt sich zusammenfassend auf Grund der bis jetzt gewonnenen Informationen Folgendes sagen:

Er soll kurz nach der Thronbesteigung Dharmapālas (1084) als Abt nach Vajrāsana berufen worden sein, wo er nach Tāranātha viele Jahre verbrachte, ehe er zur doppelten Funktion des Abtes von Vikramaśīla und Nālandā ernannt wurde, eine Funktion, von der wir nur sagen können, daß er sie im Jahre 1108 inne hatte, als er die Abhayapaddhati verfaßte. Wir können daher lediglich vermuten, daß die Übersetzung der ŚSV im ersten Viertel des 12 Jh. angefertigt wurde.

In seinem Munimatālaṃkāra (verfaßt 1113) zitiert Abhayākaragupta mehrfach aus Werken Nāgārjunas[116], allerdings nicht aus ŚSK. Aus den Werken Candrakīrtis zitiert er *dreimal MAvK, einmal MAvBh und fünfmal aus der Triśaraṇagamanasaptati des* Deutero-Candrakīrti[117], aber nicht aus ŚSV. In seiner Darstellung der 5 Skandhas[118] gemäß dem Abhidharma stützt er sich vor allem auf das dem Candrakīrti zugeschriebenen PSP[119].

Die Entscheidung, ob man aus der Tatsache, daß es im Munimatālamkāra keinerlei Hinweise auf ŚSK oder ŚSV gibt, den Schluß ziehen kann, er hätte an der Übersetzung von ŚSV erst nach der Fertigstellung des Munimatālamkāra mitgearbeitet, möchte ich dem Leser überlassen.

B. Snur Dharma grags.

Über den tibetischen Übersetzer Snur[120] dharma grags, der zusammen mit Abhayākaragupta die ŚSV in Nālandā übersetzte, ist m.W. nichts überliefert. Er ist m.A.n. nicht identisch mit Gñan dharma (/dar ma) grags[121], der zwar zwischen 1076 und 1088 mit Abhayākaragupta zusammentraf, ehe er nach Tibet (1088) zurückkehrte. Gemäß der oben skizzierten Chronologie der Ereignisse im Leben Abhayākaraguptas dürfte sich letzterer aber im Jahre 1088 noch in Vajrāsana und noch nicht in Vikramaśīla, bzw. Nālandā, wo die Übersetzung angefertigt wurde, aufgehalten haben.

Etwas mehr als zwei Bampos (= 600 Ślokas) des Anfangs dieser Übersetzung[122] wurden später im Ra mo che in Lhasa von Pa tshab ñi ma grags unter Mithilfe von Muditā(śrī) revidiert.

C. Pa tshab ñi ma grags.

Über das Leben von Pa tshab[123] sind wir relativ gut informiert. Er wurde 1055 in 'Phan yul (in der Nähe von Lhasa) geboren, sein Todesdatum ist allerdings unbekannt. In seiner Jugend ging er nach Kashmir, wo er 23 Jahre lang blieb. Während dieser Zeit arbeitete er mit vielen berühmten kashmirischen Paṇḍits wie Mahājana, Sūkṣmajana, Mahāsumati u.a. zusammen, übersetzte mit deren Hilfe Pras, CŚK, CŚṬ, MAvK, MAvBh und revidierte die alte Übersetzung der MMK. Als er in Begleitung von Kanakavarman und *Tilakakalaśa nach Tibet zurückkehrte*[124]*, ließ er sich in seinem Heimatland 'Phan yul nieder,* wo er mit Hilfe des Bka'-gdams-pa Gelehrten Śar ba pa (1070-1141) nach anfänglichen Schwierigkeiten die Lehre des Prāsaṅgika-Madhyamaka verbreitete. Während dieser Zeit hat er seine eigenen Übersetzungen von Pras, CŚṬ, MAvK u. MAvBh, sowie die von Ye śes sde übersetzte YṢV (Lalou Nr. 592) revidiert.

Später verglich er im Ramoche-Tempel zu Lhasa mit Hilfe von Kanakavarman (und wohl auch von Muditāśrī) seine Übersetzungen und Revisionen der Werke Cas mit Skt.-Originalen aus Magadha[125] und revidierte noch einmal seine eigenen Übersetzungen. Bei

dieser Gelegenheit revidierte er auch etwas mehr als zwei Bampos der ŚSV-Übersetzung von Dharma grags.

Die Tatsache, daß er nur etwas mehr als zwei Bampos der ŚSV revidierte[126], könnte darauf hinweisen, daß ihn der Tod vor der Beendigung seines Vorhabens ereilte. Wir wissen, daß er noch 1141 (also als 56jähriger) an der Ordination von Brtson 'grus Gźon nu (BA 297) teilnahm, so daß die Revision der ŚSV in etwa zu dieser Zeit anzusetzen ist[127]. Daß Pa tshab YṢV, CŚṬ und ŚSV revidiert hat, ist aus dem Kolophon dieser Werke nicht zu ersehen, sondern nur an dieser Stelle der BA belegt.

IV. Textus receptus.

A. Bewertung der Übersetzung.

Daß die tibetische Übersetzung der ŚSV zahlreiche Fehler enthält, wird aus den Anmerkungen zur Übersetzung ersichtlich sein. Beim ersten Durchlesen dieser tibetischen Übersetzung fällt auf, daß in vielen Fällen einzelne Sätze, manchmal sogar ganze Passagen zwar in sich einen Sinn ergeben, daß aber die so gewonnene Bedeutung oft zum Verlauf der Argumentation nicht paßt, ja sogar gelegentlich widersprüchlich ist. Der rote Faden des gedanklichen Fortschreitens der Argumentation wird ständig unterbrochen. Dies ist besonders auffallend bei philosophischen Diskussionen, die über die Kommentierung der Kārikās hinausgehen und den Eindruck eines Patchwork einzelner Sätze ohne logische Kohärenz erwecken.

Von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der Übersetzung der ŚSV sind die Zitate, deren Skt.-Originale erhalten sind, denn an ihnen läßt sich immer wieder das Ausmaß der Korruptheit unseres Textes und die dadurch bedingte Entstellung des Sinnes des Originals feststellen[128]. Neben diesen durch den Vergleich mit dem Skt.-Original leicht und deutlich nachweisbaren Verderbnissen habe ich in der folgenden Untersuchung der Fehler unseres Textes auch die Korruptelen verzeichnet, deren Skt.-Original tentativ rekonstruiert worden sind, um deren Entstehung zu erklären mit * gekennzeichnet.

Versucht man die zahlreichen Fehler, die unser Text aufweist, zu systematisieren, so lassen sich folgende drei Kategorien bestimmen:

a) Fehler, die auf die Skt.-Vorlage zurückzuführen sind,

b) Übersetzungsfehler,

c) Fehler der tibetischen Tradition des Textes.

a) Man muß davon ausgehen, daß die Skt.-Vorlage — vermutlich eine Palmblatt-Handschrift — nicht im besten Zustand war, da wir schon in der in dieser Arbeit übersetzten ersten Hälfte des Textes an mehreren Stellen[129] ganze Sätze finden, die verschoben worden sind, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, daß ganze Zeilen eines brüchigen Palmblattes[130] an falscher Stelle wiederzusammengesetzt worden waren. Ferner muß die Skt.-Vorlage in einer Schrift geschrieben worden sein, die entweder nicht eindeutig oder dem Übersetzer nicht geläufig war, da ich glaube folgende Fehllesungen, von denen manche vielleicht auf Fehlschreibungen der Hs. zurückgehen, feststellen zu können:

1) Verwechslung der Markierung für die Vokalisierung oberhalb der Buchstaben:

z.B. von einem Anusvara-Punkt zu e, von e zu a oder o zu a usw[131].

2) Verwechslung der Buchstaben ya und ta, was sich bei Nebensätzen, insbesondere bei Relativsätzen verheerend auswirkt[132], oder Vertauschung von a und ya am Anfang eines Wortes[133].

3) Häufige Verlesung von Akṣaras zur Ligatur tra[134], sowie zahlreiche andere Verlesungen, die den Sinn des Textes gelegentlich ins Groteske verzerren[135].

b) Dem Übersetzer kann man folgende Fehler-Kategorien zur Last legen:

1) Falsche Auflösung von Komposita[136] oder falsche Bildung von Komposita[137].

2) Fehldeutungen[138].

3) Neben den zahlreichen falschen Negationen fallen die Haplographien[139] und die häufigen Auslassungen (lacuna)[140] auf.

4) Gelegentlich gibt Ca alternative Deutungen von Begriffen, insbesondere bei Wörtern mit vorangestelltem Alpha privativum, so z.B. *an-ātman; a-nimitta; a-hetu;* usw. Der Übersetzer hat diesen unterschiedlichen Bedeutungen, vor allem in Pratīkas, oft nicht Rechnung getragen[141].

5) Da er oft die syntaktischen Zusammenhänge nicht durchschaut hat[142], war ihm oft in philosophischen Diskussionen nicht klar, wer was sagt, wo der Pūrvapakṣa aufhört[143] oder wie weit ein duch *iti* abgegrenzter Satz zurückreicht[144] — was zur Folge hat, daß die Interpunktion weitgehend unzuverlässig ist[145].

6) Es gibt außerdem eine große Anzahl von Stellen, an denen der Text offensichtlich falsch ist, ohne daß ich eine Erklärung dafür hätte. Manche dieser Korruptelen sind auf die mangelnde Sorgfalt — geradezu Schludrigkeit — des Übersetzers zurückzuführen[146].

Schließlich möchte ich noch einige Worte über den Stil des Übersetzers verlieren: Unter Mißachtung der tib. Syntax richtet sich unsere Übersetzung oft so eng nach der Skt.-Vorlage[147], daß es fraglich erscheint, ob ein tib. Leser den Text verstehen kann. In diesem Zusammenhang ist auch die häufige Auslassung der Kopula *yin*[148] zu sehen. Auf die Verwendung einiger Hilfsverben und Partikel wurde in den Anmerkungen verwiesen[149]. Auch lexikographisch weist unser Text einige Besonderheiten[150] auf.

c) Im Verlauf der tib. Tradition sind schließlich noch folgende Verderbnisse hinzugekommen:

1) Marginalien sind in den Text hineingerutscht[151].

2) Schreibfehler oder Verwechslung von Buchstaben, die entweder durch das Fehlen eines Vokalzeichens[152] oder durch die Ähnlichkeit von Buchstaben[153] zustande gekommen sind.

3) Hörfehler[154].

4) Die Herausgeber des Tanjur[155] haben schließlich dergestalt in unseren Text eingegriffen, daß sie die Quellen, aus denen zitiert wurde, angegeben haben[156] — manchmal aber nicht richtig[157] —, so als ob Ca selbst diese Angaben gemacht hätte[158].

2) Rezeption in Tibet.

Rekapituliert man noch die wichtigsten Fakten bezüglich der Übermittlung der ŚSV von Indien nach Tibet, so läßt sich Folgendes sagen:

Die ŚSV gehörte nicht zu den Werken, die während der ersten Übersetzungsperiode (*sṅa dar*) von Ye śes sde usw. übersetzt wurden, da sie im Ldan/Lhan-dkar-ma-Katalog[159] nicht erwähnt ist.

Es gab vermutlich keine Tradition unseres Textes in Kashmir, da Pa tshab den Text dort weder studiert, noch übersetzt hat. Selbst in Magadha scheint die ŚSV nicht sehr bekannt gewesen zu sein, da Atiśa, der viele Jahre als Abt in Vajrāsana und Vikramaśīla tätig war, die ŚSV unter den Werken Cas, die er in seiner Bodhimārgadīpapañjikā[160] aufzählt, nicht namentlich[161] erwähnt.

Die einzige uns erhaltene tib. Übersetzung des Textes wurde, wie gesagt, von Snur Dhar ma grags unter Mithilfe von Abhayākaragupta im ersten Viertel des 12. Jh. in Nālandā angefertigt.

Ca. 1141 befand sich diese tib. Übersetzung und vermutlich auch ein Skt.-Original im Ramoche Tempel zu Lhasa, wo sie von Pa tshab zum Teil revidiert wurde.

Die ŚSV ist weder im Dkar chag[162], den Bu ston im Jahre 1335 in Źwa lu[163] verfaßte, erwähnt, noch im Katalog[164] seines Schülers Sgra Tshad pa Rin chen Rgyal mtshan, verfaßt 1362.

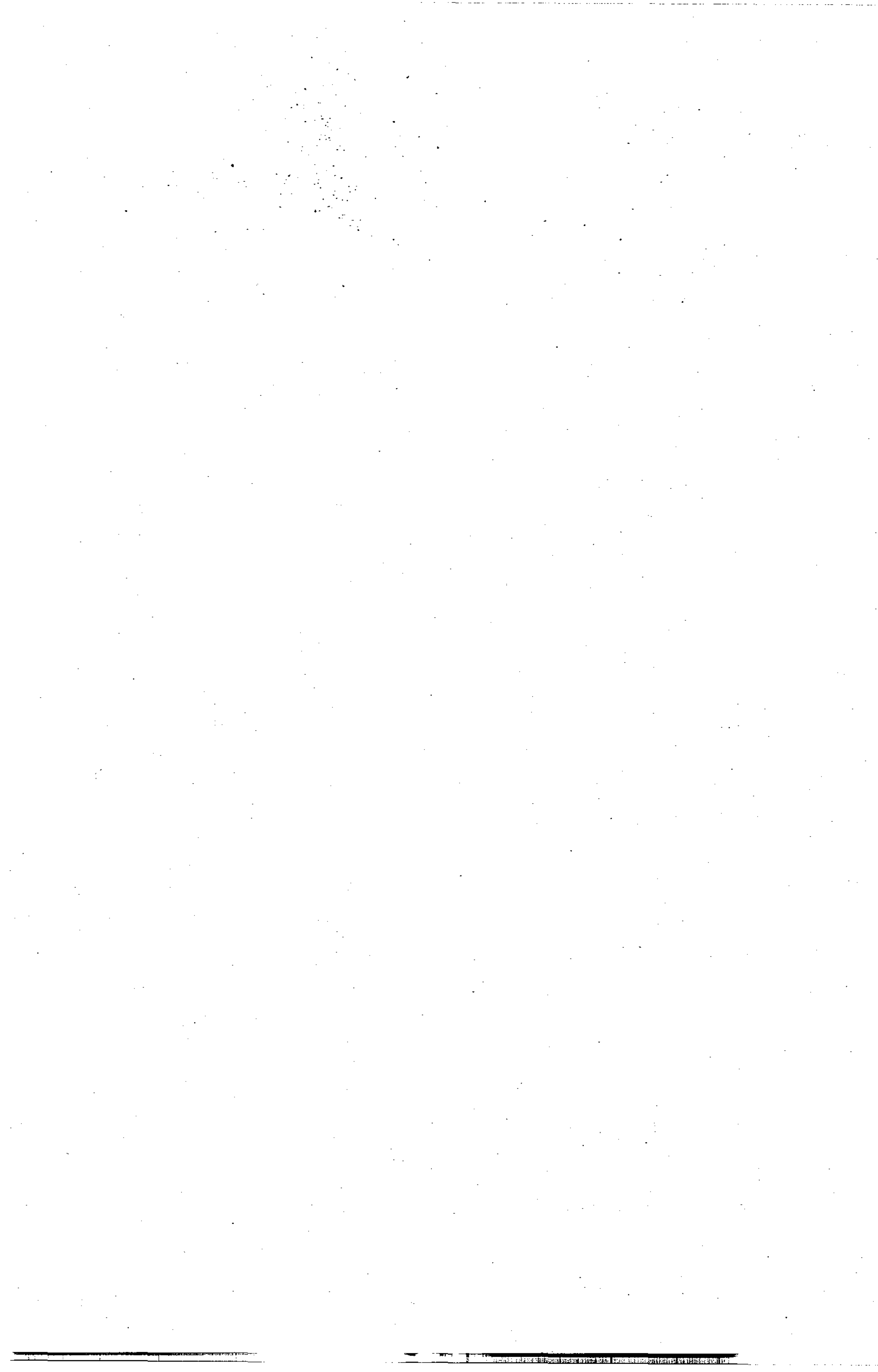
Erwähnung findet der Text dann im sog. Kloṅ chen Chos 'byuṅ, verfaßt ca. 1362 und in den zwischen 1476 und 1478 verfaßten BA[165].

Wann die ŚSV in die vier Tanjur-Editionen integriert wurde, läßt sich nicht sagen, folgt man aber dem Stemma der Tanjur-Editionen, das C. Vogel[166] erstellt hat, so muß die ŚSV spätestens bei der Kompilation des Tanjur durch den fünften Dalai Lama oder, genauer gesagt, durch den Regenten Sde srid Saṅs rgyas Rgya mtsho 1687-88[167] in die Sammlung aufgenommen worden sein. Diese Kompilation bildete dann die Grundlage für die Peking[168]-Ausgabe des Tanjur, die 1724 ediert wurde.

Die tibetische Tradition hat ŚSV als Text zwar erhalten, sie scheint aber in der religiösen Literatur keine Rolle gespielt zu haben. Für die tib. Tradition sind Pras, MAvBh und CŚṬ die wichtigsten Werke Cas, zu denen sie gelegentlich noch YṢV hinzufügen[169]. Sogar der zweite Dalai Lama Dge 'dun Rgya mtsho Dpal bzaṅ (1476-1542), der im Jahre 1537 einen Kommentar zur ŚSK Nāgārjunas[170] verfaßte und darin aus Pras, CŚṬ und YṢV zitiert, scheint ŚSV überhaupt nicht zu kennen[171].

Die Gründe für diese Nicht-Rezipierung der ŚSV durch die tibetische Tradition mögen teilweise darin liegen, daß der Text schwer zugänglich war und vermutlich erst spät ab der zweiten Hälfte des 16. Jh. in den Tanjur aufgenommen wurde, sicherlich aber vor allem darin, daß die mangelhafte Qualität der tib. Übersetzung das Verständnis dieses Textes nicht nur erschwert, sondern sogar gelegentlich geradezu verhindert hat.

Übersetzung



KOMMENTAR ZU DEN SIEBZIG [VERSEN] ÜBER DIE LEERHEIT.

In der Sprache Indiens: Śūnyatāsaptativṛtti. In der Sprache Tibets: Kommentar zu den siebzig [Versen] über die Leerheit. Verehrung dem Buddha!

> [Nachdem ich] diesem [NĀGĀRJUNA], der zum Zwecke einer kurzgefaßten Bestimmung der Wahrheit siebzig [Verse] über die Leerheit verkündet hat, verehrt habe, will ich den in [diesen] siebzig [Versen] dargestellten Gegenstand korrekt erläutern.

Obwohl der Lehrer [NĀGĀRJUNA] selbst Lehrwerke des Madhyamaka, die den wahren Sachverhalt *(don)* [hinsichtlich] der schwer zu ergründenden *(zab pa)* und sehr umfassenden[172] Gegebenheiten bestimmen, geschaffen hatte, weil [diese frühen] Werke[173] äußerst umfangreich und sehr inhaltsreich waren und daher die [Menschen] von schwacher Einsicht, obwohl sie, da von Sehnsucht nach dieser zu ermittelnden [Wahrheit][174] ergriffen, [würdige] Gefäße für die Belehrung über die Leerheit gewesen wären, sich fürchteten, sie (diese Werke) zu hören, zu übernehmen und darüber nachzudenken **(306a=14,1,1)** [und] weil der Geistesstrom des Lehrers von Einsicht, [heilbringenden] Mitteln und Mitleid durchdrungen war, verfaßte er dennoch [für sie], nachdem er eingesehen hatte, daß mit Hilfe von sogar [nur] siebzig Versen sich ein besonderer Nutzen [für die ängstlichen Menschen] ergeben würde, um die Wahrheit in abgekürzter Form darzustellen, diese sog. " Siebzig [Verse] über die Leerheit". Diese abgekürzte Bestimmung der Wahrheit ihrerseits ist, obwohl sie von sehr großer Heils[relevanz] ist, [dennoch] auf Grund [der Verwendung von Ausdrücken wie] Bestehen, Entstehen usw. für den Profanen leicht verständlich. Die naiven Menschen[175], die, da[176] seit anfangsloser Zeit an verkehrte Ansichten gewöhnt, auf[177] das [von ihnen fälschlich] vorgestellte[178] eigene Wesensmerkmal der Phänomene ein Merkmal des Bestehens als Grundlage ihres Hanges nach Bestehen übertragen[179] und unter dem Einfluß[180] der kraft dieser [Fehleinschätzung] entstandenen Befleckungen wie Zuneigung usw. leben *('jug pa)*, bleiben nicht einmal einen Augenblick lang, ohne tätig zu werden. Wenn sie aber keine Taten vollbrächten[181], würde, weil die Wirkung, die aus der Tat solcher Menschen *('di ltar lus can)*[182] als der Ursache entsteht, nicht mehr existieren würde, das Geborenwerden[183] sicherlich aufhören[184]. Daß *(gaṅ źig *yat)* es solche Menschen gibt, die [zwar] der Macht der sehr heftigen[185] und dauerhaften Befleckungen wie Überschätzung *(parāmarśa[186])*, Groll *(upanāha)*, Zuneigung usw. unterliegen, [aber dennoch] keine Taten vollbringen und für die [somit] die Wirkung [ihrer] Tat [in Gestalt] der Wiedergeburt[187] nicht [mehr] stattfindet, ist unmöglich. Deshalb ist das hartnäckige Festhalten *(abhiniveśa[188])* an [allgemeine Wesensmerkmale wie] Bestehen usw. die Hauptursache für das ganze Unheil der naiven [Menschen]. Dieses Bestehen ist aber, insofern es der Gesetzmäßigkeit des Entstehens in Abhängigkeit untersteht[189], notwendigerweise vom Entstehen und Vergehen abhängig[190]; [unverursachte Gegebenheiten wie] der Raum-Äther usw. hingegen, die frei von Entstehen und Vergehen sind, sind ohne Bestehen.

Auf Grund dieser Überlegung *(*iti)* verkündet deshalb *(*atas)* [NĀGĀRJUNA], ausgehend vom [Begriff des] Bestehens, eine Untersuchung von **(306b=14,2,1)** Merkmal und Merkmalsträger usw., durch die die verursachten [Gegebenheiten] erklärt werden, damit sich der Geist derjenigen, die an der Leerheit Gefallen finden, erfreut.

Ferner existieren diese Gegebenheiten [wie] Bestehen usw., welche als [gemeinsame] Wesensmerkmale des Verursachten gelehrt oder dafür gehalten werden, nur in Abhängigkeit eines Merkmalsträgers; der Merkmalsträger aber [existiert nicht][191] ohne Merkmal, weil ein Merkmalsträger [un]abhängig von seinem Merkmal nicht existiert. Auf diese Weise ist[192] die Existenz *(ātmabhāva)* von Merkmalsträger und Merkmal durch gegenseitige Stützung bestimmt[193]; wie kann [etwas], unabhängig von einem Merkmal, als Merkmalsträger konstituiert werden, so daß *(gaṅ du)* es als Grundlage für[194] ein [allgemeines] Wesensmerkmal [wie] Bestehen usw. fungieren könnte? Da [allgemeine] Wesensmerkmale [wie] Bestehen usw. nicht existieren, gibt es die Erkenntnis [und die anderen Persönlichkeitskonstituenten[195]] usw. nicht. Wenn es Phänomene wie Erkenntnis usw. nicht gibt, wie kann es [dann] das Eigenwesen des Nichtseins, das von diesen [Phänomenen] abhängt und in deren Aufhören *(nivṛtti)*[196] besteht, geben? Gibt es bei einem nicht [mehr] seienden Phänomen eine objektive Stütze *(ālambana)* der Erkenntnis ? Die durch ihre objektive Stütze erzeugte Erkenntnis kann aber nicht ohne [diese] objektive Stütze entstehen[197]. Wenn die Erkenntnis nicht mehr entsteht[198], dann gibt es nicht [mehr die moralischen Befleckungen wie] Zuneigung usw., weil sie ohne Stütze sind, und da [die Befleckungen[199]] nicht mehr existieren, sind sie (die Befleckungen), nachdem [zuvor die sie bedingenden] verkehrten Auffassungen samt der Wurzel ausgerottet worden sind, nicht [mehr] die Ursachen, die die Taten erzeugen. Wenn es [in diesem Leben] keine Taten mehr gibt, dann wird ihre Wirkung, das zukünftige Leben, nicht entstehen und dadurch, daß die früher entstandenen [die jetzige Existenz konstituierenden] ergriffenen[200] [Persönlichkeitskonstituenten] schwinden, [tritt man in den Zustand, in dem es] keine Persönlichkeitskonstituenten mehr gibt. Somit ist sicher, daß diejenigen, die [allgemeine Wesensmerkmale wie] Bestehen usw. untersuchen, zu [würdigen] Gefäßen für das [restlose] Erlöschen werden.

So wie ĀRYADEVA gesagt hat:

> *Wenn jemand Bestehen usw. der Erkenntnis (vijñāna) der Wirklichkeit entsprechend (*tattvatas) erkennt, bleiben unter diesen Voraussetzungen die Befleckungen im Geiste [eines solchen Yogi] nie mehr bestehen.*[201]

[Einwand:] Wenn es in der besagten Weise kein "Bestehen" usw. gibt, wie ist dann das [zu verstehen][202], was der Buddha, von dem [die edlen Wahrheiten] erschaut worden sind *(abhisamita)*, dadurch daß er von dem aus den verkehrten Auffassungen [stammenden] Nichtwissen ganz u. gar **(307a=14,3,1)** frei geworden ist, in folgendem Wortlaut gesagt hat[203]: *"Ihr Mönche, beim Verursachten beobachtet man Entstehen, Vergehen und Veränderung während des Bestehens"* ? Daß die Aussagen des Tathāgata gegenstandslos seien, ist [doch] nicht richtig!

[Entgegnung] Daß dies vom Erhabenen gesagt worden ist, ist wahr und daß diese [seine Aussagen] sinnlos seien, ist nicht richtig. Weswegen? Weil:

> **Der Buddha hat Bestehen, Entstehen, Vergehen,**
> **Sein oder Nichtsein, Minderwertigkeit,Durch-**
> **schnittlichkeit oder Vorzüglichkeit [der Phä-**
> **nomene] in Übereinstimmung mit der weltlichen**
> **Konvention verkündet, nicht aber in Übereinstimmung mit**
> **der wahren Wirklichkeit [der Phänomene]. 1**

In dieser [buddhistischen Tradition] sprechen die Edlen[204] auf Grund der falschen oder richtigen Erkenntnis der Phänomene von zwei Wahrheiten[205]: der vordergründigen und der absoluten Wahrheit. Es sind aber nicht nur die Edlen, die die Bestimmung der beiden Wahrheiten festsetzen, sondern auch die in den konventionellen Tätigkeiten versierten gewöhnlichen Menschen sprechen von zwei Wahrheiten, [nämlich] folgendermaßen: [Wo] der wahre Gegenstand nicht zum Vorschein kommt, der [diesem] überlagerte[206] Gegenstand aber als stimmig[207] bezeichnet wird, dazu sagt man: "dies ist vordergründig *(*sāṃvṛta)*". Wo [hingegen] der wahre Gegenstand wohl zum Vorschein kommt und der übertragene[208] Gegenstand als nicht stimmig bezeichnet wird, dazu stellen sie fest: "dies [existiert] im absoluten [Sinne] *(*pāramārthika)*". Zunächst zu dem, worüber gesagt wird, es sei vordergründig: Eben weil [schon] die gewöhnlichen Menschen einsehen, es sei kein wahrer Gegenstand, will ich diesbezüglich[209] keine Gedanken verschwenden. [Aber] auch das, was in der weltlichen Praxis für wahr gehalten wird, betrachten die Edlen als [nur] wahr im weltlich-vordergründigen [Sinne][210], denn sie bezeichnen es als [in Wirklichkeit] gegenstandslos wie die Bezeichnung eines nicht existierenden Gegenstandes. [Um] verständlich zu machen[211], daß auch diese [vordergründige Wahrheit] trügerisch ist, hat gerade [dieser] edle **(307b=14,4,1)** [NĀGĀRJUNA diese Tatsache] mit Hilfe einer Argumentation[212] und eines bei den gewöhnlichen Leuten wohlbekannten Beispiels, die noch verkündet werden, gelehrt, weil die [Menschen] mit einem bekannten Beispiel einen unbekannten Gegenstand erkennen[213].

Weil, wenn man in diesem Zusammenhang[214] den weltlichen Sprachgebrauch untersucht, [sich herausstellt, daß durch ihn] der wirkliche Gegenstand (d.h. der wahre Sachverhalt der Phänomene) nicht erwiesen wird, bezeichnet der edle[215] [Nāgārjuna in der ersten Kārikā] das Vordergründige als [Gegenstand] des weltlichen Sprachgebrauchs.

[Einwand:] Das Wort "vordergründig" ist aber kein Synonym von "[Gegenstand] des weltlichen Sprachgebrauchs", weil die [Gegenstände des weltlichen Sprachgebrauchs] auf Grund des Unterschiedes in vordergründig und absolut in beiderlei Form bestehen und weil [somit] das Wort "vordergründig" [nur] einen Teil der [Gegenstände] des weltlichen Sprachgebrauchs bezeichnet.

Kraft logischer Stimmigkeit[216] aber bezeichnet man in diesem Zusammenhang[217] das[218], was Gegenstand des weltlichen Sprachgebrauchs ist, mit dem Wort "vordergründig"; somit[219] *(de ni 'di ltar)* hat der Edle [Nāgārjuna] doch *(kho na *eva)*[220] zurecht gesagt, daß das, was [Gegenstand] des weltlichen Sprachgebrauchs ist, weltlich vordergründig ist, d.h. aber, daß es nicht die Wahrheit ist, und die beiden Ausdrücke "[Gegenstand des weltlichen] Sprachgebrauchs" und " vordergründig" sind [somit] doch synonym[221], insofern gibt es diesbezüglich keinen Fehler. So (d.h. in diesem Sinne) heißt es im Sūtra[222]: *"Was ist die vordergründige Wahrheit? [Alles], soweit es [Gegenstand] des weltlichen Sprachgebrauchs ist und durch Silben und Worte[223] bezeichnet[224] wird".*

Oder aber wenn man fragt: "Was bezeichnet man in diesem [System] als weltlichen Sprachgebrauch?", [dann ist zu antworten:] Als Welt/Leute[225] bezeichnet man zunächst in diesem [System] die Person *(gaṅ zag)*, von der man in Anlehnung an die Persönlichkeitskonstituenten spricht, so wie man in Anlehnung an Brennholz von Feuer [spricht]. Diese [Leute] sind ferner auf Grund [des Unterschiedes zwischen] denjenigen, die falsch, und solchen, die richtig [erkennen], zweifach[226]. Unter diesen sind die, deren Sinnesorgane beschädigt sind, [wie] die Timirakranken usw., die falsch [Erkennenden]; die richtig

[Erkennenden] hingegen sind die, deren Sinnesorgane unbeschädigt sind und die sich somit von den Timirakranken usw. unterscheiden. Und nur diese [Letztgenannten] werden in diesem [System] mit dem Wort "Leute" bezeichnet, nicht aber die anderen, weil sie[227] [sogar] bei den gewöhnichen Menschen selbst *(kho na)* nicht maßgeblich[228] sind.

Was nun [Nāgārjunas] Formulierung *"*lokavyavahāra"* angeht, so bezeichnet man als Sprachgebrauch das, was bewirkt, daß in den Erkenntnisstrom eines anderen **(308a=14,5,1)** [Menschen] die Erkenntnis der Dinge *(*bhāva)* eindringt, von denen man will, daß dieser andere sie erkennt (und), deren Mannifaltigkeit von vorgestellter Natur ist[229]. [Das Kompositum] **lokavyavahāra* ist [im Sinne eines Tatpuruṣa als] Sprachgebrauch der Menschen[230] [zu verstehen]: Denn wie die gewöhnlichen Menschen den Gegenstand, von dem sie wünschen, daß andere ihn erkennen, einander [mittels der Sprache] erkennen lassen oder den Gegenstand, den sie [selbst direkt] erkennen wollen, erkennen[231], ebenso (d.h. dementsprechend) setzen[232] sie in Bezug auf diesen [jeweiligen] Gegenstand die Relation von zu bezeichnendem [Gegenstand] zu dem [diesen] bezeichnenden [Wort] und [die Relation zwischen] zu erkennendem [Gegenstand] und der [diesen erfassenden] Erkenntnis fest, damit nicht zu irgendeiner anderen Zeit der konventionelle Sprachgebrauch[233] abbricht.[234] Mit Sprachgebrauch wird somit der in Bezeichnung und zu Bezeichnendem sowie in Erkenntnis und zu Erkennendem bestehende Gegenstand[235], dessen Existenz lediglich durch verkehrte Auffassungen zustandegebracht ist *(viparyāsamātropajanitātmabhāva)*, bezeichnet. Es ist aber nicht so, daß [der Begriff *"vyavahāra"*] alleine mit dem das Subjekt [konstituierenden] Komplex verbunden ist[236]. Und weil die gewöhnlichen Menschen gerade diese [Konvention] für wahr ansehen, heißt sie "Wahrheit der Konvention der gewöhnlichen Menschen"; [somit] wird [von] diesen beiden [Wahrheiten] zunächst die eine[237], die auf der falschen Erkenntnis der[238] gewöhnlichen Menschen beruht, als [eingeschränkt] wahr bestimmt, [die andere], die kraft einer richtigen Erkenntnis [erkannt wird], als absolut wahr.

- Worin [besteht] nun aber diese richtige Erkenntnis ?

- [In einer Erkenntnis,] in der man nicht Unwirkliches auf [irgend]etwas überträgt.

- Worin [besteht] wiederum [diese] Nicht-Übertragung von Unwirklichem ?

- Sie [besteht darin], das Eigenwesen der Gegebenheiten so zu erfassen, wie es [wirklich] besteht.

- Was ist denn nun dieses Eigenwesen der Gegebenheiten, wie es wirklich besteht?

- Es ist nicht bewirkt (d.h. künstlich) *(akṛta(ka))*.

- Was ist nun nicht bewirkt?

- Das, was nicht von Ursachen und Bedingungen erzeugt wird.

- Wird dieser Name (d.h. **svabhāva)* gemäß einer [besonderen terminologischen] Konvention verwendet?

- Nein, denn auch gewöhnliche Leute bezeichnen nur das Nicht-Bewirkte (/Nicht-Künstliche) mit dem Wort "Eigenwesen". Wenn nämlich *('di ltar)* ein gewöhnlicher Mensch bei jemandem ein trügerisches Verhalten beobachtet, sagt er: Dieses Verhalten dieser [Person][239] ist gekünstelt (bzw. trügerisch; **kṛtaka)*, aber nicht wesenhaft (d.h. wahr/-natürlich). Ebenso sagt er, wenn er einen durch Zauberei [geschaffenen] Menschen wahrnimmt: Dieser Mensch ist [künstlich] hergestellt, er [existiert] nicht wesenhaft. **(308b=15,1,1)** Auf diese Weise bezeichnet im gewöhnlichen Leben *('jig rten du)* [das Wort]

"wesenhaft" das Nicht-Bewirkte[240]. Auch die [normalen] Dinge wie Sichtbares, Empfindung usw., die, da sie in Abhängigkeit entstanden sind, nur als bewirkt existieren, erscheinen in trügerischer Weise. Somit *(*iti)* ist das vermeintlich wahrgenommene *(ñe bar dmigs pa)* Eigenwesen von diesen [Objekten wie] Sichtbares, Empfindung usw. bewirkt, und weil es bewirkt ist, [kann es notwendigerweise] kein Eigenwesen sein.

Wenn einer einwendet: Laß es [doch] dennoch als verursachtes Eigenwesen [gelten]![241]

[Entgegnen wir darauf]: Es verhält sich nicht so, denn es gibt kein bewirktes[242] Phänomen, das man "Eigenwesen" nennen könnte; [wenn es das gäbe], müßte es von einer unfehlbaren Erkenntnis[243] als Eigenwesen, wie es [wirklich] besteht, erfaßt werden. Dieses [Eigenwesen] existiert aber nicht und weil es nicht existiert, entsteht, da [das entsprechende] Objekt nicht existiert, keine [unfehlbare] Erkenntnis [davon]. Warum sollte man es (das Bewirkte) daher *(źes bya ste)* [durch falsche Zuschreibung] zu einem wahren Gegenstand hypostasieren *(sgro 'dogs)*? Wenn ihm aber [dennoch] wahre Wirklichkeit zugeschrieben wird, [so geschieht dies] im Hinblick auf die vordergründige Wahrheit[244], denn es heißt, daß [die Erkenntnis] der absoluten Wahrheit von der weltlichen Konvention abhängt[245]; diese [absolute Wahrheit] aber ist ohne Merkmale; deshalb gibt es bezüglich ihrer nicht die konventionelle Verwendung *(tha sñad)* von [Kategorien wie] Zu-Bezeichnendem und Bezeichnung, Zu-Erkennendem und Erkenntnis. Wie es im Sūtra heißt[246]: *Was ist die absolute Wahrheit? Wo es nicht einmal eine Tätigkeit des Geistes gibt, geschweige denn eine [Funktion] der Silben.*

Angesichts der Tatsache, daß auf diese Weise zwei [Ebenen der] Wahrheit festgesetzt (/unterschieden) werden, wäre Dein Einwand, daß [unsere Theorie, nach der es in Wirklichkeit kein Entstehen usw. gibt], nicht richtig ist, weil sie zur Folge hätte, daß die Aussagen des Buddha gegenstandslos wären, [nur dann] berechtigt, wenn [der Buddha], um die absolute Wahrheit zu lehren, [die von dir angeführte Sūtra-Stelle] verkündet hätte, nachdem er [der absoluten Wahrheit die Vorstellung des] Bestehens usw. zugeschrieben hätte[247]; der Gegenstand der Belehrung mittels[248] [Begriffen wie] Bestehen usw. ist aber nicht die [absolute Wirklichkeit], sondern [sie wurden] vielmehr vom Standpunkt der weltlichen Konvention [gelehrt]. Deshalb hat der Buddha, der Erhabene, [Begriffe wie] Bestehen usw. vom Standpunkt der weltlichen Konvention gelehrt, nicht aber vom Standpunkt des von fremder [Belehrung] unabhängigen [höchsten] Wissens [des Buddha] **(309a=15,2,1)** *(aparapratyayajñāna)*; da das Objekt jenes [Wissens] nicht das Eigenwesen [der Phänomene] ist[249], besteht [für es] zwischen allen Gegebenheiten und dem Nirvāṇa kein Unterschied, und daher nimmt dieses [Wissen] nicht das Entstehen usw. [irgendwelcher Phänomene] wahr; wo gibt es dann eine Möglichkeit, unsere Widerlegung von [Begriffen wie] Bestehen usw. mit Hilfe der Tradition zunichte zu machen? Deshalb *(ces bya ste)* ist der [von Dir] mit Hilfe der Tradition [formulierte] Einwand nicht berechtigt.

Ebensowenig wie [Du] mit Hilfe der Tradition [unsere] Widerlegung von Bestehen, Entstehen und Vergehen zunichte zu machen vermagst[250], [insofern] als sie [nur] vom Standpunkt der weltlichen Konvention [vom Buddha] verkündet worden sind, genausowenig vermagst [Du] auch [unsere] Widerlegung von Sein, Nichtsein, Minderwertigkeit, Durchschnittlichkeit oder Vorzüglichkeit [der Phänomene] zunichte zu machen.

In diesem [Vers] bedeutet "Sein" (*sat*, wörtl. "seiend") das, was [gegenwärtig] existiert (*vidyamāna*), d.h. die jetzigen Persönlichkeitskonstituenten (*skandha*), die Elemente [des Erkenntnisvorgangs] (*dhātu*), die [inneren u. äußeren] Grundlagen [der Erkenntnis] (*āyatana*), oder die verursachten [Daseinsfaktoren].

"Nichtsein" (*asat*) bedeutet das, was [gegenwärtig] nicht existiert, d.h. die vergangenen und zukünftigen Persönlichkeitskonstituenten, Elemente und Grundlagen oder die unverursachten [Daseinsfaktoren].

Wie werden aber diese [seienden und nichtseienden Daseinsfaktoren] durch [unsere] Zurückweisung von Bestehen usw. widerlegt?

Dementsprechend heißt es auch[251] im siebten Kapitel der MŪLA[MADHYAMAKA-KĀRIKĀ][252]:

> *Da die Existenz des Entstehens, Bestehens und Vergehens nicht erwiesen ist, gibt es kein Verursachtes, und wenn das Verursachte nicht existiert, wie soll [dann] die Existenz des Unverursachten erwiesen werden ?*

Die verursachten [Daseinsfaktoren] sind nämlich die Bestimmungsgrundlage[253] der drei Zeiten; und wenn es die verursachten [Daseinsfaktoren] nicht gibt, wie kann es die drei Zeiten geben? Wenn dem so ist, gibt es, da es keine Gegenwart gibt, kein Sein (*bhāva*), und da es weder Vergangenheit noch Zukunft gibt, gibt es auch kein Nichtsein (*abhāva*). Deshalb sind auch diese beiden Kategorien (*bhāva* u. *abhāva*)[254], obwohl sie [im absoluten Sinne] genauso inexistent sind wie[255] Bestehen usw., [vom Buddha nur] vom Standpunkt der weltlichen Konvention verkündet worden.

Ebenso wie durch den Nachweis der nicht [wirklichen] Existenz von Bestehen usw. Sein und Nichtsein als nicht [wirklich] existent erwiesen sind, sind auch Minderwertigkeit, Durchschnittlichkeit und Vorzüglichkeit [dadurch als nicht wirklich existent erwiesen].

Von diesen [drei Eigenschaften] bezeichnet **minderwertig** das, was nicht ausgezeichnet (*aviśiṣṭa*) ist, **(309b=15,3,1)** z.B. die moralischen Befleckungen (*kleśa*); **vorzüglich** das Heilvolle, z.B. die [karmisch] heilsamen [geistigen Faktoren] usw. ; **durchschnittlich** das Mittelmäßige, d.h. das [karmisch] Neutrale, z.B. das Auge usw.

Diese [Begriffe wie Bestehen usw.] sind aber nur ein Hinweis, denn (*'di ltar*) man soll erkennen, daß dadurch, daß in diesem Vers (*'dir*) Bestehen usw. als nicht [wirklich] existent erwiesen worden ist, alle [anderen genannten] Bestimmungen (*viśeṣa*) [ebenfalls] als nicht existent erwiesen sind und man soll [den Versuch, unsere Widerlegung von Bestehen usw.] mit Hilfe der Tradition zunichte zu machen, aufgeben, insofern als in diesem Vers (*'dir*) [ausgesagt wird], daß sie (diese Begriffe) [nur] zwecks Konvention [vom Buddha] verkündet wurden.

Das Wort **"oder"** (*vā*) [in der Kārikā wird] im Sinne von "und" (*ca*) [verwendet][256]; und weil (*źes bya ste*) dieses (Wort *ca*) nicht genannte [Begriffe] impliziert[257], ist durch die Widerlegung von "Bestehen" usw. [auch] die Widerlegung aller [anderen möglichen] Alternativen[258] formuliert worden. Gib angesichts (*gsuṅs pa la*) [dieser Tatsache] den Versuch, [unsere Position] durch [Anführen anderer] in der Überlieferung [verwendeter

Begriffe] anzugreifen, auf, da ja [alle anderen Begriffe, die Du anführen würdest, ebenfalls vom Buddha nur] vom Standpunkt der weltlichen Konvention ausgesagt worden sind[259].

Wenn nun einer fragt: "Welchen Zweck *(prayojanam)* [hat es, daß der Buddha *(mdzad)*] diese [Begriffe] in Übereinstimmung *(anurodhena*[260]*)* mit der weltlichen Konvention gelehrt hat?",

[so antworten wir:] Diese [Belehrung] hat einen großen Zweck; denn weil man [dann] mit der Welt nicht übereinstimmt, wenn man die Konvention der Welt nicht anerkennt, ist man *nie* imstande, die gewöhnlichen Menschen[261] von ihren falschen Vorstellungen abzubringen, wie [bei] Barbaren[262]. Einen des Sanskrits nicht kundigen Barbaren vermag niemand mit Hilfe des Sanskrits von irgendetwas abzuhalten; in Übereinstimmung mit [seiner] Barbarensprache aber [kann] er leicht [davon] abgehalten werden.

Wenn aber diejenigen, die man die Buddhas, die Erhabenen, nennt[263], im Wesen der Gegebenheiten *(dharmatā)*, so wie es von ihnen erkannt wurde, verweilen würden, dann hätte die Buddhaschaft für sie keinen Zweck[264], weil diejenigen, die im Wesen der Gegebenheiten verweilen, fremdes Heil nicht bewirken. [Für] die im Wesen der Gegebenheiten weilenden [Buddhas[265] gilt] nämlich:

> *Der zu bezeichnende Gegenstand hat aufgehört, [d.h.] das Objekt des Geistes hat aufgehört; das Wesen der Gegebenheiten ist nämlich unentstanden und [daher auch] ohne Vergehen, wie das Nirvāṇa.*[266]

Auch in der Tradition [der Pūrvaśailas[267]] heißt es:

> *Wenn die Führer der Welt* **(310a=15,4,1)** *sich nicht in Konformität mit der Welt verhielten, würde niemand auf der Welt den Buddha oder die wahre Beschaffenheit (dharmatā) des Buddha kennen.*[268]

Wenn aber [der Buddha] gestützt *(gnas te)* auf die konventionelle Praxis *(vyavahāra)* von Bezeichnung und zu Bezeichnendem, durch Übertragung *(samāropya)* gerade dieses von ihm selbst erkannte Wesen der Gegebenheiten nicht gelehrt hätte, könnte auch er das Heil der gewöhnlichen Menschen nicht bewirken.

Wie es im 86. Faszikel des VINAYAVASTU heißt[269]:

Danach, kurze Zeit nachdem der Erhabene [zur höchsten Erkenntnis] erwacht[270] *war, dachte*[271] *er Folgendes: Ich habe diese Lehre*[272] *erkannt, welche tief*[273] *ist, als tief erscheint, schwer zu schauen, schwer zu verstehen*[274]*, schwer vorstellbar, nicht Gegenstand spekulativer Erwägungen, subtil, erkennbar [nur] für einen geschickten, gelehrten und weisen [Menschen]*[275] *ist. Wenn ich andere sie lehrte und*[276] *die anderen [sie] nicht verstünden, würde dies*[277] *mich verdrießen (vighātaḥ), ermüden (klamathaḥ)*[278]*, mich geistig niederschlagen (cetaso 'nudayaḥ). Lieber*[279] *will ich allein, in der einsamen*[280] *Wildnis glücklich*[281] *verweilen, indem ich mich dem [in den verschiedenen Versenkungsstufen (dhyāna) empfundenen] Glück*[282] *[schon] in diesem Leben (dṛṣṭadharma) hingebe (-yogam anuyukto)*[283].

Darauf dachte[284] *Brahmā Sabhāpati*[285]*, der sich in der Brahmawelt befand*[286]*, Folgendes: Weh! diese Welt geht zugrunde, weh! diese Welt geht unter*[287]*, wo doch*[288] *Tathāgatas*[289]*, die Arhats und vollkommen erleuchtet sind, [ohnehin schon nur] gelegentlich (kadācit) dann und wann (karhicit) erscheinen, wie z.B. Udumbarablumen, und jetzt [auch noch] der Geist dieses Erhabenen zur Indifferenz (alpotsuka) neigt, nicht aber zur*

Verkündigung der Lehre. Deshalb will ich dorthin gehen, wo sich der Erhabene befindet und ihn [dazu] auffordern.

Darauf verschwand Brahmā Sabhāpati[290] *aus der Brahmawelt [so schnell] wie ein starker Mann den zusammengezogenen Arm ausstreckt oder den ausgestreckten krümmt und trat*[291] *vor den Erhabenen.* **(310b=15,5,1)** *Darauf sprach Brahmā Sabhāpati*[292] *bei dieser Gelegenheit folgenden*[293] *Vers*[294] *:*

> *In Magadha ist in der Tat (hi) früher*[295] *eine Lehre erschienen, die unrein*[296] *war, von [moralisch] befleckten [Menschen] ersonnen*[297]*. Öffne*[298] *das Tor zur Unsterblichkeit und verkünde die von moralischen Befleckungen*[299] *freie und schmutzlose Lehre.*

Da sprach der Erhabene die folgenden beiden Verse[300]*:*

> *Brahmā*[301]*! Diese Lehre ist von mir mit Mühe erkannt worden, nachdem ich die Unfruchtbarkeit [meines Geistes] (khila)*[302] *beseitigt hatte; sie ist aber für die vom Verlangen nach Dasein erfüllten (parīta) [Menschen] nicht leicht zu verstehen.*
>
> *Diesen, einem [Fahren] gegen den Strom vergleichbaren*[303]*, tiefen, sehr schwer zu erschauenden Weg werden die in Leidenschaft geratenen und von der Masse der Finsternis verblendeten (wörtl. verdeckten) [Menschen] nicht schauen.*

Deshalb muß unbedingt der weltliche Gebrauch dieser[304] [Ausdrücke], so wie er besteht, als allererstes akzeptiert[305] werden, weil es das Mittel ist[306], der Welt Nutzen zu erweisen; denn ohne den weltlichen [Sprach]gebrauch, der das Mittel ist, damit die gewöhnlichen Menschen [etwas] verstehen, zu akzeptieren, vermag man die gewöhnlichen Menschen nicht [etwas] erkennen zu lassen.

Wenn ferner einer fragt: Wie kann der Buddha, der Erhabene, obwohl er selbst nichts Wirkliches[307] wahrnimmt, nur durch Konformität mit der weltlichen Konvention [über Phänomene] Unterweisungen erteilen?, [so soll als Antwort darauf] im folgenden[308] lediglich ein einziges berühmtes Beispiel zum Vergleich herangezogen werden *(*upasaṃhartavya)*, um den Sinn dessen, was der Ācārya [NĀGĀRJUNA] ausdrücken will *(*pratipādayitukāma)*, zu vermitteln; [nämlich]: Der Sugata, bei dem es weder die Vorstellung[309] von "ich" noch "mein" gibt, hat in Konformität mit den gewöhnlichen Leuten die Worte "ich" und "mein" verwendet, so wie[310] man [Barbaren gegenüber] eine andere Sprache [verwendet][311].

In diesem [Beispiel] besteht die Ich-Vorstellung darin, daß man [gewisse Dinge] hartnäckig als Ich betrachtet, indem man denkt: "[Das bin] ich"[312]. Die Mein-Vorstellung besteht darin, daß man [an Dingen] festhält mit der Vorstellung "[dies ist] mein", "[dies gehört] mir" *(ātmīya iti mama iti)*. Alle *(kyaṅ)* beiden Vorstellungen des "ich" und "mein" sind Bestandteile der falschen Ansicht [der Existenz eines beharrlichen Selbstes in den] bedingten Persönlichkeitskonstituenten *(satkāyadṛṣṭi)*[313], **(311a=16,1,1)** weil diese[314] sich unter den Aspekten des "ich" und "mein" manifestiert. Dabei gibt es, weil die besagte falsche Ansicht [der Existenz eines beharrlichen Selbstes] in den bedingten Persönlichkeitskonstituenten vom Buddha, dem Erhabenen, aufgegeben worden ist, auf Grund dieser Aufgabe[315] beim Sugata weder eine Ich- noch eine Mein-Vorstellung[316].

Dabei [heißt er] Sugata[317] in dem Sinne, daß er in heilvoller Weise[318] gegangen ist, insofern er [einerseits] die [von ihm] ersehnte, kraft [seiner] Ansammlung von Verdiensten ihm zuteil gewordene[319] Frucht in ihrer Vollkommenheit *(*phalasampat)* genießt, [jeweils] zu der Zeit, zu der er sie zu genießen gedenkt[320], [und andererseits] dadurch, daß er kraft seiner Ansammlung von Wissen den von sämtlichen Fehlern freien und mit Vorzügen ausgestatteten Weg erlangt hat[321], den zahllosen Lebewesen Nutzen erweist.

Oder der Buddha [heißt] Sugata in dem Sinne, daß er gut erkannt[322] hat, insofern er mit [seinem] alle Aspekte[323] kennenden Wissen alle Daseinsfaktoren unmittelbar *(*anāvaraṇa)* korrekt erkennt.

Er [heißt ferner] Sugata in dem Sinne, daß er, insofern er nicht mehr zurückkehrt[324], ans Ende [des Saṃsāra] gelangt ist, wie ein gut auskuriertes Fieber; oder [man nennt ihn], der die am Anfang, in der Mitte und am Ende ganz und gar heilvolle Lehre verkündet hat, Sugata in dem Sinne, daß er gut gelehrt hat[325].

Obwohl [somit] auf Grund [dessen, was der Titel] "etymologisch" [beinhaltet] *(*niruktinayena)*, feststeht, daß der Sugata die Ich- und Mein-Vorstellung gänzlich aufgegeben hat, hat er dennoch "ich" und "mein" gesagt. So wie der Erhabene in der Überlieferung *(*Āgama)* gesagt hat[326]: *"Ihr Mönche! Mit meinem göttlichen, gereinigten und übermenschlichen Auge sehe ich [die Lebewesen].."* usw. Und auch dort (in der Überlieferung) hat der Tathāgata mit Aussagen wie[327] : *"Ihr Mönche! Als ich allein an einem einsamen Ort verweilte..."* von "ich"[328] und "mein" gesprochen.

Obwohl er selbst weder eine Ich- oder Mein-Vorstellung hat, hat er [dennoch] von "ich" und "mein" mit Rücksicht auf die gewöhnlichen Menschen gesprochen, weil [seine Rede] durch die Verwendung[329] von "ich" und "mein" das Mittel ist, damit die gewöhnlichen Menschen [etwas] verstehen.

Wenn einer einwendet[330]: Wer war es in diesem Fall, **(311b=16,2,1)** der die im Maṇicūdāvadāna[331] usw. erwähnten Hunderte von schwierigen Taten *(duṣkara)* [vollbracht hat] und dann zu einem großen Blinden[332] geworden war; ⌞und als die Hunderte von schwierigen Taten wessen[333] wurden sie in diesem Fall gelehrt⌟?

Wenn er den gewöhnlichen Menschen, [von denen er] will, daß [sie] diese [schwierigen Taten] verstehen, nicht gesagt hätte: *"...gerade ich war damals..*[334]*"*, dann würden die gewöhnlichen Menschen den Sinn, den er vermitteln wollte, nicht verstanden haben, noch würden sie sich über den Wandel des Tathāgata gewundert haben. Man soll [diese Argumentation] ebenso auf die Mein-Vorstellung übertragen.

Somit tut er (der Buddha), obwohl er keine Vorstellung von "ich" oder "mein" hat, wenn er "ich" oder "mein" sagt in Übereinstimmung *(*anurodhena)* mit den gewöhnlichen Menschen, als ob er eine Vorstellung von "ich" und "mein" hätte. Ebenso soll man einsehen, daß auch, wenn er von anderen Phänomenen[335] redet, er [nur so] tut, als ob es das Eigenwesen dieser Phänomene [gäbe]. Und weil es sich nun so verhält[336], soll man wissen, daß die von den Buddhas, den Erhabenen, verkündete Existenz[337] der Phänomene in Konformität mit dem weltlichen Sprachgebrauch geäußert wurde, weil[338] sie (die Bezeichnungen "Phänomen" usw.) ähnlich den Bezeichnungen[339] "ich" und "mein" leer von zubezeichnendem [Gegenstand] sind. [Und] daß sie leer von Zubezeichnendem sind, wird bis zum Ende [dieser] Abhandlung[340] gezeigt werden.

Deshalb haben die[341] Bezeichnungen "Bestehen" usw. keinen zubezeichnenden [Gegenstand], denn sie existieren nur als bloße Bezeichnungen durch die konventionelle Praxis, nicht aber in Wirklichkeit. So[342] [ist der Sinn der ersten Kārikā]. 1

Einwand: Wenn alle Aussagen [des Buddha in der "Ich"- oder "Mein"-Form], insofern[343] sie gegenstandslos sind, lediglich Worte sind, [dann] würde in der Aussage des Erhabenen, die da lautet[344]:

> *Das Selbst ist Beschützer des Selbstes; welcher andere könnte nämlich Beschützer[345] sein? Durch[346] ein wohl gezähmtes Selbst erlangt der Weise den Himmel.*

das [darin genannte] Selbst usw.[347] nicht existieren; wie könnte es dann richtig sein, daß [das Selbst] Beschützer usw.[348] sei[349]? Deshalb existiert das Selbst.

Erwiderung: Obwohl Du selbst [den Glauben an die Existenz des Selbstes] aufgegeben hast[350], [nur] eine Gelegenheit zum Streit [mit uns] suchst, so antwortet [der Lehrer] (312a=16,3,1) dennoch:

> **A) Weil [die Daseinsfaktoren[351] ihrem Wesen nach] nicht das Selbst sind noch ohne Selbst sind, noch sowohl das Selbst als auch ohne Selbst sind,**
>
> **B) Weil weder das Selbst noch das, was ohne Selbst ist, noch das Selbst und das, was ohne Selbst ist [zusammen], existieren, deshalb existieren überhaupt keine Bezeichnungen. Als dem Nirvāṇa gleich sind alle Phänomene zu bezeichnen, denn[352] sie (d.h. das Nirvāṇa und die Phänomene) sind leer von Eigenwesen. 2**

In diesen [sc. den Phänomenen und dem Nirvāṇa][353] "gibt es überhaupt kein Selbst" ist zu ergänzen.

"Selbst"[354] *(ātman)* bedeutet das, worauf[355] sich die durch die Meditation zu beseitigende[356] Ich-Einbildung *(*aham iti manyanā)*[357] [als ihr Objekt] bezieht. Es heißt [auch] "Lebewesen" *(*sattva)* wegen des Anhaftens[358] - [d.h.] weil es der Gegenstand des Anhaftens *(*saṅga)* ist *(*bhūta)* - oder wegen [seiner] Energie *(*sattva)*[359].

Weil es auf Grund [seiner] Verbindung mit dem Lebensorgan lebt, heißt es Lebensprinzip *(*jīva)*[360] .

Weil Karma und moralische Befleckungen [seiner früheren Existenz(en)] veranlassen, daß es in anderen Existenzen [wieder]geboren wird, heißt es Geschöpf *(*jantu)*[361].

Weil es aus dem Geist[362] als dem Hauptfaktor entstanden ist, heißt es Mensch *(manuja)*.

Weil es vorwiegend aus dem Geist besteht, heißt es "mit geistiger [Kraft] ausgestattet" *(*mānava*[363]).[364]

Weil es veranlaßt, daß heilvolle, unheilvolle und [karmisch] neutrale Taten vollbracht werden, heißt es Bewirker *(*kāraka* oder **kārapaka)*.

Weil es die Wirkung dieser [Taten] genießt, heißt es das Empfindende *(*vedaka)*[365].

Weil es das Objekt [seiner Erkenntnis] erkennt *(*paricchinatti)*, heißt es das Erkennende *(*jānaka)*.

Weil es das Objekt [unterscheidend] beobachtet *(*vicārayan)*[366], heißt es das Sehende *(*paśyaka)*. [Diese] und ähnliche sind seine verschiedenen Namen.

Nach den Worten aus dem zehnten Kapitel *(*parīkṣā)* des Grundtextes (= der MMK)[367]:

> *Das Feuer also*[368] *ist mit dem Brennstoff*[369] *nicht identisch, andererseits gibt es kein Feuer getrennt vom Brennstoff; das Feuer besitzt den Brennstoff nicht; im Feuer gibt es keinen Brennstoff und im Brennstoff kein Feuer. Mit Feuer und Brennstoff ist dargelegt worden die*[370] *Methode der Argumentation (krama) für [die Untersuchung des Verhältnisses zwischen] Selbst und den Gegenständen des Ergreifens.*

ist nun aber dieses Selbst, wenn man es in fünffacher Weise[371] hinsichtlich seiner Identität mit oder Verschiedenheit von den [Persönlichkeitskonstituenten, die Gegenstand des] Ergreifens[372] [sind] untersucht, unmöglich; deshalb heißt es: **"es gibt kein Selbst."**[373]

Oder aber die hier [vorausgesetzte] gegnerische Position *(*pūrvapakṣa)*[374] ist eine andere, [und zwar:] Selbst wenn die Aussagen in der "Ich-" oder "Mein"-Form[375] bei den Buddhas, weil sie den Glauben an ein Ich und Mein aufgegeben haben, ohne Gegenstand[376] sind, so werden doch die Aussagen in der "Ich-" und "Mein"-Form bei den gewöhnlichen Leuten, weil diese den Glauben an ein Ich und Mein nicht aufgegeben haben, ein Objekt haben.

Entgegnung: Die Worte "ich" und "mein" der gewöhnlichen Leute haben keinen Gegenstand! Warum? Weil **"es kein Selbst gibt"**[377] **(312b=16,4,1)** d.h., das Selbst wird widerlegt (/negiert), wie oben (16,3,5f.) [gezeigt wurde]. Und da [die Existenz] des Selbstes nicht erwiesen ist, sind auch die Worte "ich" und "mein" der gewöhnlichen Leute leer von Zu-Bezeichnendem.

Einwand[378]: Selbst wenn es das Selbst nicht gibt, so ist, weil dennoch der Glaube an ein Ich als sich selbst erkennender[379] geistiger Faktor *(caitasika dharma)*[380] existiert, die Bezeichnung für diesen [Glauben an ein Ich] nicht bloß ein Wort.

D — Was ist aber die objektive Stütze dieses Glaubens an ein Ich ?

O — Das Selbst.

D — Wenn es in der besagten Weise kein Selbst gibt, wie kann der Glaube an ein Ich ohne objektive Stütze entstehen? Die Erkenntnis und die geistesartigen Faktoren entstehen nämlich nicht ohne objektive Stütze.

O — Einige (die Vijñānavādin) sagen[381]: Die Erkenntnis und die sie begleitenden geistigen Faktoren entstehen ohne eine äußere objektive Stütze, wie [die Erkenntnis und die sie begleitenden Faktoren, die] z.B. im Traum usw. [entstehen].

D — Weil dieses Beispiel aber nicht für beide [Kontrahenten für den vorliegenden Sachverhalt] gültig[382] ist, vermag es den vom Vijñaptivādin[383] für richtig gehaltenen Sachverhalt *(don)* nicht zu erweisen.

O — Da auch Du [für die von Dir vertretene Theorie] kein Beispiel hast, ist der [von Dir] für richtig gehaltene Sachverhalt nicht erwiesen.

D — Was ist denn der von uns für richtig gehaltene [Sachverhalt]?

O — Daß die Erkenntnis einen äußeren [Gegenstand] zum Objekt nimmt.

D — Wieso ist dies aber nicht erwiesen?

O — Weil es von uns widerlegt wurde.

D — Wenn Deine Widerlegung beweiskräftig wäre, würde es so sein; weil Du [aber] kein für beide [Parteien] gültiges Beispiel *(*udāharaṇa)* hast, ist sie nicht beweiskräftig.

O — Weil auch Du kein beweiskräftiges[384] Beispiel *(*dṛṣṭānta)* hast, das von uns aus gesehen für beide [Parteien] gültig ist, ist der [von Dir] für richtig gehaltene Sachverhalt nicht erwiesen.

D — Was ist [denn] wiederum das, was wir für richtig halten?

O — Daß die Erkenntnis ein äußeres Objekt erfaßt.

D — Wo wir doch nicht [einmal] die[se] Erkenntnis selbst [als wirklich existent] betrachten[385], warum sollten wir annehmen, daß sie der Agens des Erfassens eines äußeren [Objektes] ist? Wir akzeptieren [bloß] die Konvention der gewöhnlichen Menschen[386], und *(yaṅ)* es sind die gewöhnlichen Menschen, die [die Existenz] der Erkenntnis und ihres Objektes[387] anerkennen, nicht wir. Auch Du vermagst diesen Sachverhalt, den die mit uns verbündeten *('brel pa)*[388] gewöhnlichen Menschen [akzeptieren][389], nicht zu widerlegen. Da es sich nun so verhält *(de la)*, sind etwa die Erkenntnis und die sie begleitenden Faktoren als mit einem Objekt versehen auf der Welt (oder: bei den Menschen) nicht erwiesen(/bekannt)? **(313a=16,5,1)** Daraus folgt *(...pas / de las..., *ity ataḥ)*, daß die Erkenntnis und die sie begleitenden geistigen Faktoren, die von [ihrer] objektiven Stütze erzeugt werden, nicht existieren [können], wenn [diese] objektive Stütze fehlt, [und] damit ist erwiesen, daß der Glaube an ein Ich nicht existiert, wenn das Selbst nicht existiert.

O — Wir akzeptieren [das] nicht so !

D — Aber *(*punar)* [ist es] denn etwa [so, daß] diese Phänomene[390] im Alltag (/von den gewöhnlichen Menschen) nicht anerkannt wären, so daß ihr sie nicht [zu] akzeptieren [brauchtet]?

O — Sie sind doch [im Gegenteil] im Alltag (/für die gewöhnlichen Menschen) [als existent] erwiesen; wir sagen jedoch, daß [sie] in dem Maße verkehrt existieren *('jug pa)*, wie sie von der verblendeten Welt [vorgestellt werden][391]. Und [eben] deshalb erkennen wir diese von den gewöhnlichen Menschen [für wirklich gehaltenen] Phänomene[392] nicht an.

D — Auf dieser [Welt] kommt für diejenigen, die ein Objekt erkennen, die(se) Objekterkenntnis entweder auf Grund [des Konsenses] der gewöhnlichen Menschen[393] oder auf Grund eines Lehrwerkes[394] zustande. Von diesen beiden sind zunächst die [Erkenntnismittel der] gewöhnlichen Menschen für Dich keine gültigen Erkenntnismittel *(pramāṇa)*. Die von den Lehrwerken [Deiner Schule] vertretenen Theorien *(khas blaṅs pa'i don)* hingegen *(la)* haben für andere keine Beweiskraft. Deshalb ist es richtig, daß Du [selbst] den Worten von Leuten Deines Schlages[395] folgst, nicht aber eines Weisen. Denn der Weise vertritt [einen Standpunkt], indem er [sich auf] ein stimmiges

Lehrwerk [als][396] Autorität (/ Mittel korrekter Erkenntnis) [bezieht] oder [auf die Erkenntnismittel] der gewöhnlichen Menschen [rekurriert]. Wenn man aber ein Lehrwerk, das bloß aus Worten ohne Stimmigkeit [besteht], zum Erkenntnismittel machte, dann wären alle Lehrwerke gültige Erkenntnismittel. Die Erkenntnis und die sie begleitenden geistigen Faktoren existieren deshalb nicht unabhängig von einem äußeren Objekt.

O — Wenn man es mit Logik untersucht, ist [die Existenz] des äußeren Objektes unmöglich. Deshalb muß man akzeptieren, daß die Erkenntnis und die sie begleitenden geistigen Faktoren nur ohne äußeres Objekt [existieren].

D — So wie durch Deine Analyse [sich ergibt, daß die Existenz] des äußeren Objektes unmöglich ist, ebenso ist, wenn wir sie untersuchen, [die Existenz] der Erkenntnis und der sie begleitenden geistigen Faktoren unmöglich. Deshalb muß man [den Glauben an] die Existenz der Erkenntnis und der sie begleitenden geistigen Faktoren genauso wie [an] die des äußeren Objektes ganz und gar aufgeben.

Nun sagt ein Anderer[397]: — Nicht alle Erkenntnisse haben ein Objekt; **(313b=17,1,1)** wenn hingegen alle Erkenntnisse ein Objekt haben [müßten], könnte die Erkenntnis, die den Sohn einer unfruchtbaren Frau *(vandhyāputra)* erfaßt *(dmigs pa)*, nicht zustande kommen, weil sie kein Objekt hat.

D — Aber ist denn nicht eben die Bezeichnung *(miṅ)* "*vandhyāputra*" als Objekt jener Erkenntnis gegeben? Wie [kannst Du] dann sagen, daß sie kein Objekt hat?

O — Das ist nicht richtig[398], denn wenn beim Hören des Wortes "*vandhyāputra*" nur dessen Name Objekt der den *vandhyāputra* erfassenden Erkenntnis wäre, dann dürfte, wenn man sagt: "Der *vandhyāputra* existiert nicht", auch dessen Name nicht existieren. Es verhält sich aber nicht so. Deshalb[399] ist nicht nur der Name davon Objekt [jener Erkenntnis].

D — Was ist tatsächlich *(ṅes par)* Objekt jener Erkenntnis?

O — Diese Erkenntnis hat das Nicht-Sein zum Objekt *(*abhāvālambana)*. Der Sohn einer unfruchtbaren Frau ist nämlich ein Nicht-Seiendes. Diese Erkenntnis, die ihn erfaßt, hat folglich *('gyur)* ein Nicht-Seiendes zum Objekt.

D — Was ist nun für Dich der Sinn von "Objekt" *(*ālambana)*?

O — Der Gegenstand, der sein eigenes Erscheinungsbild *(rnam pa)*[400] auf die Erkenntnis überträgt, [das] ist der Sinn [des Wortes] "Objekt".

D — Wenn dem so ist, ist es denn so, daß der Sohn einer unfruchtbaren Frau sein Erscheinungsbild auf die ihn erfassende Erkenntnis überträgt? Wenn er es überträgt, dann ist es nicht stimmig, daß [diese] Erkenntnis, die sich nach dem Erscheinungsbild eines Nicht-Seienden richtet, das Wesen eines Seienden hat[401]. Denn die beiden schließen sich gegenseitig aus, und [als] einander ausschließend können Sein und Nicht-Sein nicht gleichzeitig in einem einzigen [Phänomen] vorkommen. Wenn sie dennoch *(yaṅ)* sowohl zum Sein als auch zum Nichtsein würde, wie könnte die Erkenntnis nicht doppelt sein? Die

beiden sind [nämlich] wie[402] Licht und Finsternis unvereinbar *(gcig pa med pa)*.

Es ist aber [für Euch folge]richtig [anzunehmen], daß ebenso wie das Objekt der Erkenntnis, die das Erscheinungsbild[403] der blauen Farbe erfaßt, die blaue Farbe ist, das Objekt der Erkenntnis, die [das Erscheinungsbild] des Nicht-Seins erfaßt, das Nicht-Sein ist.

Dann [aber] ergibt sich, daß, weil sich das Nicht-Sein (als Objekt) und [sein] Erscheinungsbild einander ausschließen würden, dieses [Erscheinungsbild] (und in Anlehnung daran auch die Erkenntnis selbst) entsprechend dem Sohn einer unfruchtbaren Frau keine seiende [Entität] sein [kann]. **(314a=17,2,1)** Sowie die blauförmige Erkenntnis und das der blauen Gestalt entgegengesetzte Weiß [unvereinbar wären und deshalb die Erkenntnis, wenn Weiß ihr Objekt wäre, nicht blauförmig sein kann][404].

O — Wenn es keine von der Erscheinungsform des[405] Objektes trennbare *(*vivikta)* Erkenntnis gibt, was konstituiert dann ihre [vom Objekt] verschiedene Natur[406]? Wäre [dann] nicht notwendigerweise die Erkenntnis eben bloß die Gestalt des Objektes? Wenn dem [aber] so wäre, dann würde die Erkenntnis mit dem Objekt identisch sein *(*eva)*.

Nun[407] ist die Erkenntnis aber doch nicht mit dem Objekt identisch, sondern sie hat vielmehr das Umreißen *(pariccheda)* des Erscheinungsbildes des Objektes zur wesen[tlichen Funktion]. Aus diesem Grunde sind zwar Erkenntnis und Objekt hinsichtlich des Erscheinungsbildes gleich, es ist aber nicht so, daß das Objekt [und] die Erkenntnis [identisch] wären, weil das Wesen des [Objektes] darin besteht, umrissen zu werden und nicht darin, Umreißer zu sein. [Umgekehrt] ist auch das Erkennende (d.h. die Erkenntnis) nicht mit dem Objekt identisch, weil sein Wesen nicht darin besteht, umrissen zu werden, sondern *(dan)* die Tätigkeit des Umreißens zur wesentlichen [Funktion] hat. Deshalb ist es nicht so, daß die Erkenntnis mit dem bloßen Erscheinungsbild des Objektes identisch ist.

D — [Die Erkenntnis ist aber doch] auch nicht vom Erscheinungsbild verschieden. Weil die Erkenntnis [somit] kein vom Erscheinungsbild des Objektes verschiedenes Wesen hat[408], deshalb ergibt sich, daß diejenige Erkenntnis, die dadurch erzeugt wird, daß sie das Nicht-Sein nachbildet *(*anuvidhā)*, sich - weil sich sonst Nicht-Sein und Erscheinungsbild ausschließen würden - vom Sein abwendet und zum Nicht-Sein wird (oder sich als solches entpuppt). Wenn aber *(yan)* die Erkenntnis nicht existiert, wie kann man [als Ausdruck einer Erkenntnis] sagen, daß der Sohn einer unfruchtbaren Frau ein Nicht-Seiendes ist?

Ferner hat diese Erkenntnis, bevor sie entsteht, nichts zu ihrem Wesen *(*akiṃcitsvabhāva)*. Sie kommt aber *(de yan)* nicht zum Entstehen, solange sie nicht das Erscheinungsbild des Objektes erfaßt hat.

O — Dann lasse doch diese [Erkenntnis], die nichts zu ihrem Wesen hat, dadurch entstehen, daß sie [ihr] Objekt erfaßt!

D — Der Umstand *(ni)*, daß sie, indem sie das Nicht-Sein zum Objekt nimmt *(dmigs pa)*, das Erscheinungsbild des Nicht-Seins erhält, hat zur Folge *('gyur)*, daß sie einen das Entstehen ganz und gar ausschließenden Zustand erhält. Es ist [folglich] auch nicht möglich *(rigs pa)* anzunehmen, daß sie als eine noch nicht Entstandene **(314b=17,3,1)** das Nicht-Sein erfaßt.

Wenn man dennoch unbedingt annehmen will, daß sie[409] das Nicht-Sein zum Objekt nimmt, dann müßte man den Zustand vor ihrem Entstehen untersuchen, weil im Zustand, wo sie noch nicht entstanden ist, das Nicht-Sein (als Objekt) und das gegenständliche Bild einander nicht[410] ausschließen. Wenn man aber, da in diesem Zustand [des Noch-Nicht-Entstanden-Seins] [der Agens, der] die Tätigkeit des Erfassens des Objektes [ausführt], kein Wesen hat, diesen als Erfasser des Nicht-Seins nicht für richtig hält, so steht [aber doch], weil sich so der besagte[411] Fehler ergibt, auch der andere Zustand (s.c. des Bereits-Entstanden-Seins)[412] nicht zur Verfügung *(thob pa ma yin)*.

Wenn ferner die Erkenntnis, die den Sohn einer unfruchtbaren Frau erfaßt, das Nicht-Sein zum Objekt hätte, dann müßte sie, wie die Erkenntnis des gegenständlichen Bildes der blauen Farbe unabhängig vom Wort "blau" [stattfindet], unabhängig vom Wort "Sohn einer unfruchtbaren Frau" ihren Gegenstand erkennen; sie erkennt ihn aber nicht [unabhängig davon]. Diese Erkenntnis, die von einer [bestimmten] Voraussetzung *(rgyu mtshan)* abhängt *(sgo can *dvāraka)*, kann nämlich *(ni)* ohne [diese] Voraussetzung nicht auftreten. Wenn eine Erkenntnis auch ohne [ihre] Voraussetzung auftreten würde, müßte sie auch im restlosen Erlöschen[413] auftreten.

O — Sie tritt [im restlosen Erlöschen] nicht auf, weil ihr Entstehen aufgehört hat.

D — Die Entstehung einer Erkenntnis[414], die das Merkmallose *(ānimittam)*[415] zum Objekt nimmt, dürfte [aber selbst im *nirupadhiṣeśa nirvāṇa*] nicht aufhören[, wenn die Erkenntnis auch ohne Objekt *(nimitta)* möglich wäre].

O — Weil das Karma aufhört, wenn die Befleckungen *(kleśa)* aufgehört haben, erlangt[416] man deshalb [im *nirupadhiṣeśa nirvāna*] keine [neue] Existenz *(skye ba)*[, die als Grundlage einer Erkenntnis fungieren könnte].

D — Selbst wenn solches (d.h., daß sie auch im *nirupadhiṣeśa nirvāna* auftreten müßte) nicht zutrifft für die Erkenntnis, die Karma und Befleckungen zur Ursache hat, so müßte [dennoch] eine Erkenntnis ohne üble Einflüsse *(anāsrava)*[417] in Bezug auf das Nirvāṇa als Objekt *(ālambana)*[418] ständig auftreten.

Richtig[419] ist aber, daß angesichts der Tatsache, daß alle Daseinsfaktoren ohne Entstehen sind, [die erlösende Einsicht dadurch entsteht, daß] man überhaupt keine Merkmale *(mthsan ma)* wahrnimmt *(dmigs pa)*, und daß die [alltägliche] Erkenntnis nicht [mehr] auftritt, weil es keine Merkmale [mehr] gibt.

Aus eben diesem Grunde arbeiten *(sgrub par byed)* [wir], die Vertreter der *śūnyatā* im [Rahmen] dieser [buddhistischen Lehre] an der Beseitigung aller Daseinsfaktoren, in dem Sinne, daß, dadurch daß wir bei allen Daseinsfaktoren - deren Wesen aus Nicht-Sein besteht - keine Merkmale wahrnehmen, [für uns] die Wahrnehmung *(rnam par śes pa)* aufhört. **(315a=17,4,1)**

In diesem Sinne heißt es [ja] auch:[420]

> *Ohne auf jene [berühmte] Meditation (bhāvanā), die von den Edlen praktiziert wird, zu rekurrieren, wird die Erkenntnis nie ohne [objektive] Merkmale.*

Auch ĀRYADEVA sagt[421] :

> *Die Erkenntnis ist der Same der Existenz (bhava), die Objekte sind ihr Bereich (gocara). Wenn man sieht, daß die Objekte ohne Selbst sind, hört der Same der Existenz auf.*

Deshalb stimmt es, daß die Erkenntnis, die [ja immer] von einer [bestimmten] Voraussetzung abhängt, den Sohn einer unfruchtbaren Frau nicht für sich allein *('ba' źig pa)* (d.h. unabhängig vom Wort) zum Objekt nimmt, weil [dann] ihre Voraussetzung fehlen würde.

O — Wenn dem so ist, wieso sagt man vom Sohn einer unfruchtbaren Frau, er sei ein absolutes Nicht-Sein *(*atyantābhāva)*? Wenn die Erkenntnis sein[422] Nicht-Sein nicht[423] wahrnehmen würde, wer könnte dies (d.h. es sei ein absolut Nicht-Seiendes) behaupten? Man soll hingegen *(ni)* sagen, daß das besagte Nicht-Sein von der Erkenntnis [direkt] erfaßt wird.

D — Die Erkenntnis erfaßt nicht das Nicht-Sein alleine, unabhängig vom Sein als vermittelnder [Faktor]*(sgo)*[424], so wie z.B. die Erkenntnis der blauen Farbe [diese alleine] unabhängig von [den Farben] gelb usw.,[erfaßt].

O — Inwiefern ist [die Erkenntnis des Nicht-Seins] vom Sein abhängig?

D — Genauso wieder wie die Erkenntnis des absoluten Nicht-Seins [des Sohnes einer unfruchtbaren Frau] vom Ausdruck "Sohn einer unfruchtbaren Frau" abhängt.

Hier (im Alltag) haben manche Wörter einen Gegenstand, manche haben keinen Gegenstand. Einen Gegenstand haben Wörter wie Devadatta usw. Weil Devadatta bekanntlich auf der Welt als Ursache wahrgenommen wird, die die Tätigkeit des Essens ausführt; auf Grund dieser Tatsache hat das Wort Devadatta einen Gegenstand. Der Sohn einer unfruchtbaren Frau [aber] wird, selbst wenn er erwähnt wird, bei den gewöhnlichen Menschen nicht wahrgenommen; und was nicht wahrgenommen wird, wird nicht als seiend bestimmt. Deshalb ist nicht nur *(yaṅ)* dieser Ausdruck "Sohn einer unfruchtbaren Frau" leer von einem mitzuteilenden *(bsgrub)* Gegenstand, sondern auch *(yaṅ)* die [entsprechende] Erkenntnis erfaßt, [selbst] bei Personen, die die Bedeutung dieses Wortes kennen, [lediglich] das Wort, das leer von einem Gegenstand ist. Auf Grund des Nichtvorhandenseins *(dṅos po med pa)* des Gegenstandes wird der Gegenstand [dieser Wörter] als nicht existent bestimmt. Dabei wird der Gegenstand dieses Wortes, da er, in dem Gedanken *(źes bya ste)*, daß er an keinem Ort **(315b=17,5,1)** und zu keiner Zeit existiert und keinem erkennenden [Subjekt] sichtbar ist, auf keinem Fall *(thams cad du)* wahrgenommen wird, im Alltag als "absolut nicht existent" bestimmt. Und zwar stützt sich die absolute Nicht-Existenz dieses

[Gegenstandes] auf die Existenz des Wortes, denn sie wird dadurch konzipiert *(*parikalpita)*, daß der Gegenstand des [besagten] Wortes nicht wahrgenommen wird.

Ebenso werden vorheriges Nicht-Sein *(*prāgabhāva)*, Zerstörungs-Nicht-Sein *(*dhvaṃsābhāva)* und relatives Nicht-Sein *(*anyonyābhāva)* von den alltäglichen Menschen in Anlehnung an das Seiende vorgestellt.

Dabei bestimmt man, mit Rücksicht auf gegenwärtiges Sein den Zustand vor dessen (des Seins) Entstehen als "vorheriges Nicht-Sein". Etwas, dessen Sein nie möglich ist, wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, ist kein vorheriges Nicht-Sein.

Weil das Eigenwesen des jetzigen Seins vergänglich ist, wird der Zustand [nach] seinem Vergehen oder seine Vergänglichkeit als Zerstörungs-Nicht-Sein bezeichnet.

Auch das relative Nicht-Sein ist deutlich *(gsal bar)* vom Sein abhängig.

Somit gibt es nicht [den Fall], daß das sog. Nicht-Sein für sich allein, [d.h.] unabhängig vom Sein, von der Erkenntnis erfaßt würde.

Deshalb sagt ĀRYADEVA[425] :

> *Ohne Sein ist die Erkenntnis des Nicht-Seins unmöglich. Wenn es das Sein nicht gibt, wie kann [die Existenz] des Nicht-Seins erwiesen werden?*

Aus eben diesem Grunde schwindet, wenn die Yogis das Erlöschen, bzw. das dem Erlöschen gleiche [wahre] Wesen der Daseinsfaktoren erkannt haben - in dem Gedanken, daß auch das Nicht-Sein, da es ohne Grundlage (d.h. ohne Sein) ist, nicht existiert - ganz und gar das hartnäckige Festhalten *(kun tu 'dzin pa)* an Sein und Nicht-Sein. Dadurch entsteht die Erkenntnis nicht mehr, und die Yogis erlangen das im Aufhören[426] [bestehende] Nirvāṇa.

Deshalb gibt es auf dieser [Welt] keine Erkenntnis, die das Nicht-Sein für sich allein *('ba' źig pa)* erfaßt, und daher ist hier[427] erwiesen worden, daß, da es das Selbst nicht gibt, die Aussage in der "Ich"-Form[428] keinen Gegenstand hat[429]. **(316a=18,1,1)**

O — Aber jene beiden [Faktoren] werden doch vom Selbstbewußtsein[430] erfahren, nämlich der Glaube an ein "Ich" und an ein "Mein". Selbst wenn die beiden kein Objekt haben[431], so kannst Du, weil ihr Wesen dennoch [vom Selbsbewußtsein] erfahren wird, nicht sagen, daß der Glaube an ein "Ich" und "Mein" nicht existiert.

D — Ist es denn nicht so, daß, wenn man dem Norden zugewandt *(kha bltas)* ist oder aber einer anderen [Himmels]richtung, einem [gelegentlich] der [falsche] Eindruck *(ñams su myoṅ)* entsteht "dies ist der Osten"; dabei ist es [aber doch] nicht richtig, [anzunehmen], daß [durch diesen Eindruck] die Himmelsrichtungen Norden usw. [, denen man jeweils zugewandt ist,] zum Osten geworden wären[432]. Und *(la)* die Gegenstände wie Haare, Bienen usw, die ein unter Sehstörungen leidender Kranker *(rab rib can, *taimirika)* [wahrnimmt], obwohl sie nicht existieren, warum [soll] er sie nicht selbst erfahren? Weil aber diese [Haare usw.] bei anderen Menschen nicht vorkommen *('byuṅ)*, kann man sie deshalb nicht als[433] wirkliche Gegenstände bestimmen, bloß weil sie [von dem Kranken irrtümlich] erfahren werden. Deshalb existiert er nicht, auch wenn der Glaube an ein "Ich" und ein "Mein" von einem selbst erfahren wird, da es zur Tradition und zur Logik im Widerspruch steht.

Aus dem Gesagten folgt *(*ity ataḥ)*, daß auch die "Ich"- und "Mein"-Aussagen (und -Vorstellungen[434]) der gewöhnlichen Menschen den "Ich"- und "Mein"-Aussagen des Tathāgata gleich sind, und somit *(źes bya ste)* ist erwiesen, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind.

- An dieser [Stelle] wendet der Gegner ein: Selbst wenn es in der [von Dir] besagten Weise kein Selbst gibt, so gibt es [doch] wenigstens *(re źig)* das Nicht-Selbst[435], welches zum [Selbst] im Gegensatz steht. In diesem Sinne *(de bźin du)* ist anerkannt worden, daß alle Daseinsfaktoren ohne Selbst[436] sind, weil sie [ihrem Wesen nach] im Widerspruch zu dem Eigenwesen des Selbstes stehen. Wie der Erhabene gesagt hat[437]: *"Alle Daseinsfaktoren sind nicht das/ein Selbst"*; mit dieser Aussage ist gemeint, daß *(źes so)* das Selbst ewig, unentstanden und Objekt der Ich-Vorstellung[438] sein [soll], die Daseinsfaktoren aber nicht[439] so sind. Aus diesem Grunde sind alle Daseinsfaktoren Nicht-Selbst, weil sie das, was nicht das Selbst ist[440], zum Wesen haben, welches zum Eigenwesen des Selbstes im Widerspruch steht, oder[441] weil sie eines Selbstes bar sind. Diese [Daseinsfaktoren] aber sind existent[442]. Deshalb ist es, weil ihnen die Beschaffenheit des Selbstes fehlt, nicht so, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen wären[443]. **(316b=18,2,1)**

— Antwort: Warum überträgst Du auf [den Begriff] *anātman* eine falsche [Vorstellung]? Es ist [nämlich] nicht so, daß alle Daseinsfaktoren als "Nicht-Selbst" [vom Buddha] bestimmt worden sind, weil es das von den Andersgläubigen *(*Tīrthikas)* vorgestellte Selbst [überhaupt] nicht gibt[444] und es [daher auch] nicht deren Eigenwesen ist.

O — Wenn dem so ist, inwiefern sind sie in diesem Fall Nicht-Selbst?

D — Ein großer Vorteil[445] wird entstehen, wenn man die[446] Inexistenz des Selbstes, das in Anlehnung an [die Gegenstände des] Ergreifens bezeichnet oder das Synonym zum Eigenwesen[447] ist, nachweist *(bstan pa na)*.

Dabei nennt man "Selbst" die Person, von der in Anlehnung[448] an die Persönlichkeitskonstituenten gesprochen wird, weil sie (die Person) Objekt der Ich-Vorstellung der gewöhnlichen Menschen ist. Es handelt sich aber nicht um das von den Andersgläubigen *(Tīrthikas)* vorgestellte [Selbst], denn dieses wird [nur] von wenigen[449] [Menschen] auf Grund völlig verkehrter [Ansichten] vorgestellt, so wie die Gestalt *(mam pa)* eines Menschen in der Dunkelheit [an Stelle eines Pfostens] vorgestellt wird; dieses [Selbst] wird aber nicht von allen *(*aśeṣa)* Lebewesen vorgestellt. Das [Selbst] hingegen[450], welches in Anlehnung an die Persönlichkeitskonstituenten Basis für die Ich- und Mein-Vorstellung[451] aller Lebewesen ist, das soll hier widerlegt werden, weil es die Grundlage für das Festhalten *(abhiniveśa)*[452] [an diese Vorstellung] ist. Weil das ewige (oder das von den Andersgläubigen vorgestellte)[453] Selbst schon *(ñid, *eva)* durch die Bestimmungen der weltlichen Konvention ganz und gar widerlegt ist, dient diese [Abhandlung] der Untersuchung der wahren Wirklichkeit *(de kho na ñid)*, sie dient aber nicht der Widerlegung von diesem [vorgestellten Selbst].

O — Wenn man hier nicht das von den Andersgläubigen vorgestellte Selbst widerlegen [will], um was zu widerlegen, hat dann der Erhabene Folgendes gesagt[454]: *"Es ist erwiesen, daß das Auge leer von einem Selbst ist, von etwas, das dem Selbst gehört, was unvergänglich (rtag pa), beständig (brtan pa)[und daher] ewig (ther zug pa) wäre [und/oder] eine unveränderliche Natur besäße (yoṅs su 'gyur ba'i chos can ma yin pa)"*?

D — Diese [Stelle aus der] Überlieferung verdeutlicht[455], daß [das Auge] leer von einem auf der Basis des Auges [selbst] bezeichneten Selbst und leer von einem Eigenwesen ist. [Diese Stelle beweist jedoch nicht], daß [es] leer von einem in [seinem] Inneren tätigen Selbst *(antarvyāpārapuruṣa)*[456] ist.

[Was] in[457] dem [besagten Zitat] die Worte: "Das Auge ist leer von einem Selbst" angeht: Das Selbst, von dem[458] [von den gewöhnlichen Menschen] in Anlehnung an die Persönlichkeitskonstituenten *(skandha)*, die Elemente [des Erkenntnisvorganges] *(dhātu)* und an die [inneren u. äußeren] Grundlagen [der Erkenntnis] *(āyatana)* **(317a=18,3,1)** gesprochen wird, das *(de ni)* benennt man in Anlehnung an *skandha, dhātu* u. *āyatana*, obwohl es gemäß der 5 [möglichen Existenz]weisen[459] in den *skandha, dhātu* u. *āyatana* nicht existiert. Weil aber *(la)* der Erhabene den nach Erlösung Trachtenden eine Unterweisung erteilen wollte, damit sie verstehen sollen, daß auch[460] dieses Selbst überhaupt nicht *(ñid)* existiert, d.h., daß es in den einzelnen [Sinnesorganen][461] wie Auge usw. in keiner der 5 [möglichen Existenz]arten existiert, hat er gesagt: "*Es ist erwiesen,daß das Auge leer von einem Selbst ist*". Weil [also] das Selbst, wenn man das Auge untersucht, [darin] nicht existieren kann, deshalb ist das Auge leer von einem Selbst, d.h. es ist ohne Selbst *(*ātmarahita)*.

Im[462] [*gaṇa*] *gavādi*[463] wird das Wort *śvan-* aufgeführt[464]. Deshalb wird (an *śvan-*) gemäß [dem Sūtra] "<*u*>*gavādibhyo yat*[465]" (Pāṇini 5.1.2) im Sinne[466] von "diesem günstig[467]" (Pāṇini 5.1.5) das Suffix *ya*[468] angefügt, worauf [sich] *śunya-* oder *śūnya-*[469] auf Grund der Erklärung[470] [im *gaṇa*] *gavādi*[471], daß "bei *śvan-* Vokalisierung (*saṃprasāraṇa*) und fakultativ Länge (des so entstandenen Vokals u) [eintrete, ergibt]. [Auf diese Weise[472]] erklären[473] die Lexikographen (bzw. Grammatiker) das Wort *śūnya-* im Sinne von "frei von Leuten", d.h. "leer". Deshalb wird dasjenige, das von einem [anderen] getrennt/frei ist, als leer von diesem bezeichnet. Dies ist die [von den Lexikographen/Grammatikern] gelehrte Bedeutung [des Wortes *śūnya*][474].

Man findet[475] auch [die Verwendung] des Wortes "leer" [im Sinne des] "Nicht-Vorhanden-Seins"; z.B.: Devadatta ist nicht da.

Hier (d.h. im vorliegenden Kontext) ist nur die erste [Erklärung des Wortes *śūnya*] anzunehmen, d.h.: "Das Auge ist, weil es ohne Selbst ist, leer[476]". Weil [das Auge] ohne Selbst ist, gibt es auch keinerlei dem Selbst Gehöriges. Folglich *(źes bya ste)* ist [das Auge auch] insofern leer, als es nichts hat, was [das Selbst] sich zu eigen machen könnte. Ein Auge, dessen Wesen in etwas anderem, d.h. verschiedenem[477], besteht, als vom Selbst angeeignet zu werden, gibt es aber *(la)* nicht. [D.h.][478], insofern das Selbst, welches auf der Basis des Auges als Selbst bezeichnet wird, [und welches aussieht], als ob *(bźin)* es [da]mit (d.h. mit dem Auge) versehen wäre[479], sich [das Auge] zu eigen gemacht hat *(*ātmasatkṛta)*, kann man dies als "dem Selbst gehörend" *(*ātmīya)* bezeichnen. Wenn es aber *(la)* kein

Selbst gibt, dann gibt es auch keinerlei von diesem Angeeignetes *(*upātta = ātmasatkṛta)*. Da[480] somit *(pas)* das [Auge als] Angeeignetes (und Grundlage des Redens von einem Selbst = **upādāna*) selbst *(ñid)* nicht logisch [haltbar] ist, ein Auge, das etwas anderes als das **upādānam* wäre, aber nicht existiert, ist mit dem Nachweis, daß [das Auge auch] vom [Wesen eines] dem Selbst Gehörenden *(ātmīya)* leer ist, dargelegt, daß das Eigenwesen des Auges nicht existent ist.

Oder aber **(317b=18,4,1)** das Wort "Selbst" ist ein Synonym von "Eigenwesen", d.h. die Aussage: "Das Auge ist leer von einem Selbst" ist gleichbedeutend mit "[leer] von einem Eigenwesen". Die Aussage: "[Leer] von dem, was zum Selbst gehört" bedeutet "[leer] von irgendetwas, das mit [diesem] Eigenwesen in Verbindung steht".

[Gegner]: Wenn dem nun so ist [wie Du sagst], soll es, weil das notwendigerweise heißen muß, daß es das Auge selbst überhaupt nicht gibt, [auch] so gesagt werden, nämlich: "Das Auge existiert [überhaupt] nicht"; genau das solltest Du deutlich *(spaṣṭam)* sagen!

Entgegnung: Wir sagen aber nicht, daß das Auge überhaupt nicht existiert; denn ist es denn so *(*kim iti)*, daß die gewöhnlichen Menschen sagen, daß das Auge nicht existiere, oder daß es von einem autoritativen Lehrwerk gelehrt wird[481] ?

Von diesen beiden [Möglichkeiten] gibt es zunächst bei den gewöhnlichen Menschen nicht die Aussage: "Das Auge existiert nicht.", weil das Auge gegenwärtig als [etwas] existiert *(yod bźin pa)*, an das angelehnt ist, was als Selbst bezeichnet wird; d.h., weil es auf Grund von Aussagen [in der Formel des Pratītyasamutpāda] wie *"gestützt auf Name und Form [entstehen] die 6 [inneren] Grundlagen [der Erkenntnis]"* in Abhängigkeit von Name und Form entsteht [und] weil [man] damit *(des na)* das Sichtbare sieht und weil es Ursache der Berührung *(*sparśa)* ist. Wenn es in der besagten Weise bei den gewöhnlichen Menschen nicht die Aussage gibt "das Auge existiert nicht", wie könnten wir da sagen: "Die gewöhnlichen Menschen behaupten, daß das Auge nicht existiert". Daher ist es zunächst einmal nicht so, daß die gewöhnlichen Menschen sagen, daß das Auge nicht existiert,

Was nun [die Frage, ob] anderseits *(kyaṅ)* das Lehrwerk die Inexistenz[482] des Auges gelehrt hat, anbelangt, so spricht man von Lehrwerk *(śāstra)*[483], weil es [als] nicht verkehrter Weg die Befleckungen *(kleśa)* vernichtet *(*śāsti)*. [Die Wurzel] *śās ('jig pa)* [bedeutet auch] "vernichten" *('gog pa)*. Denn [auch] im gewöhnlichen Leben sagt man ja, wenn einer hingerichtet wird[484], daß man ihn mit der "großen Strafe" vernichtet (= bestraft). Der nichtverkehrte Weg[485] aber *(yaṅ)* kann nicht durch eine verkehrte Belehrung erlangt *(ñe bar thob pa)*[486] werden. Infolgedessen *(*iti)* ist, da [im Rahmen des nichtverkehrten Weges die weltlichen Phänomene allesamt] nicht wahrgenommen werden, zu diesem Zeitpunkt [auch] eine Vorstellung, daß das Auge - das [ja auch ein] weltliches [Phänomen ist] - nicht existiere, gänzlich ausgeschlossen *(med pa ñid do //)*. Es[487] ist ja die gründliche Suche[488] nach dem Eigenwesen der Phänomene, die den nichtverkehrten Weg[489] [konstituiert][490] und *(yaṅ)* er ist, da [sie, die Phänomene sich als] ihrem Wesen nach wesenlos und unentstanden [erweisen], ohne Erscheinungsbild *(snaṅ ba med pa)* [dieser Phänomene].

Was [aber] somit *(*iti)* nicht wahrgenommen wird *(*anupalabhyamānam)*, könnte das wohl irgendein Yogi [in irgendeiner bestimmten Weise] erkennen? Da es nicht erkannt wird, kann es [auch] nicht als nicht-seiend bestimmt (/gelehrt) werden. **(318a=18,5,1)** Auf diese Weise sagen wir auch nicht auf Grund des Lehrwerkes, daß das Auge [überhaupt] nicht existiert.

Diejenigen[491], die bei der Darstellung der beiden Wahrheiten, der vordergründigen und der absoluten, einerseits akzeptieren, daß das Auge vordergründig seinem individuellen Wesensmerkmal nach in der Art einer Täuschung, einer Fata Morgana und einer Gandharvenstadt [existiert]; [anderseits aber] meinen, daß es vom absoluten Standpunkt aus *nicht existiert*, *von diesen* [Leuten] *kann man nicht sagen*, *daß sie das Lehrwerk des* Madhyamaka korrekt verstanden haben. Weil [sogar] die naiven [Menschen], die bezüglich des Auges, obwohl es doch *(*eva)* [in Wirklichkeit] nicht seinem individuellen Wesensmerkmal nach[492] existiert, [bloß] die Vorstellung hegen *(rtog pa)*[493], es existiere seinem individuellen Wesenmerkmal nach, deshalb existiert [auch] im [Bereich] der vordergründigen [Wahrheit] das Wesensmerkmal des Auges nicht. Was weder vordergründig existiert, noch für die Erkenntnis [im Sinne] der [höchsten] Wahrheit, nur dessen Nicht-Sein ist ein nicht verkehrterweise Angenommenes, denn daß die Yogis es (das *svalakṣaṇa* der Dinge) erkennten, ist [auch vom Gegner] nicht akzeptiert.

Obwohl die Satzfügung *(tshig gi rigs pa)*: "Vordergründig existiert das Auge, vom absoluten [Standpunkt] aus aber existiert es nicht" sicherlich auch beweiskräftig[494] ist, ist jedoch die Annahme und die Verwerfung des Wesensmerkmals [innerhalb derselben Argumentation] nicht beweiskräftig.

Ebenso ist auch die Aussage[495]: "Vordergründig gibt es keine Täuschung[496], aber vom absoluten [Standpunkt] aus gibt es kein Eigenwesen," nicht beweiskräftig, denn angesichts der Annahme [der Existenz] des individuellen Wesensmerkmals der Phänomene ist das Beispiel der Täuschung usw. nicht passend, denn die Annahme [der Existenz] des individuellen Wesensmerkmals hat keine Beziehung zum Beispiel der Täuschung usw., weil[497] sie akzeptiert, daß [die Phänomene, insofern sie ein Wesensmerkmal haben] nicht trügerisch sind.

O — Wenn für Dich das Auge nicht in der besagten Weise als leer erwiesen ist, wie sollte es [dann] auf Grund der vorgetragenen Argumente wegen der Aussage [des Sūtra], das Auge sei leer von "Ich" und "Mein", als leer von einem Eigenwesen erwiesen sein?[498] Ist es denn nicht so, daß das Eigenwesen des Auges unbedingt existieren [muß], so daß bei seinem Verlust das Auge [nachträglich] leer von Eigenwesen [würde]? Wenn dem so ist, dann ist das [Auge] nicht [schon immer] leer von Eigenwesen. Wenn [aber] das Eigenwesen [im Auge] nicht in der besagten Weise existierte, dann könnte es auch nicht beseitigt werden **(318b=19,1,1)**. Was in einem [anderen] nicht vorhanden ist, kann [dort] nicht beseitigt werden; [denn auch im gewöhnlichen Leben] beseitigt man ja nicht etwas [dort], wo es [gar] nicht vorhanden ist, wie z.B. die Hitze im Wasser.

D — Wenn wir [ein Auge], das als Eigenwesen [schon] entstanden wäre[499], beseitigen [wollten], ergäbe sich notwendigerweise der besagte Fehler. [Dies ist aber nicht der Fall]. Vielmehr [ist es so, daß] in Bezug auf das Auge, das [schon immer] als wesenlos besteht, die gewöhnlichen Menschen, deren Erkenntnis *(rnam par śes pa)* durch verkehrte [Auffassungen] verwirrt *(rmoṅs pa)* ist, die Vorstellung hegen, daß das Auge, obwohl es als wesenlos [schon immer] besteht, nachdem sie es [aus seinen seine Eigenwesenlosigkeit konstituierenden Abhängigkeiten] isoliert haben *(logs su bźag nas)*, wesenhaft sei. Durch das Festhalten an dieser [Vorstellung] erzeugen sie die Bindung an

den Körper[500] [in Gestalt] des Sich-Anklammerns *(mchog tu 'dzin pa *parāmarśa)*[501], d.h., des hartnäckigen Festhaltens an dieser [Vorstellung] als wahr, in dem Gedanken: "Nur diese [Vorstellung] ist wahr, [alles] andere ist falsch", und kreisen dadurch im Kreislauf der Existenzen. Als Gegenmittel gegen die Bindung an den Körper [in Gestalt] des Sich-Anklammerns, d.h. des hartnäckigen Festhaltens an dieser [Vorstellung] als wahr, lassen wir durch die Worte: "Das Auge hat kein Eigenwesen" erkennen, daß das Auge [schon immer] als wesenlos bestimmt[502] ist. Es ist aber nicht so, daß wir ein [angeborenes] Eigenwesen beseitigten (/negierten). Deshalb *(źes bya ste)* ergibt sich nicht unerwünschterweise für uns der von Dir erwähnte Fehler.

O — Wenn das auf diese Weise [angeblich] wesenlose Auge[503] [als existent] erwiesen wäre, so wäre es möglich *(yod pa)*, es als leer von irgendeinem Eigenwesen zu bestimmen. Denn wenn man sagt: "Das Haus ist leer von Devadatta", so ist man sich, während Devadatta in der Tat *(ñid?)* nicht existiert, des Hauses als eines existierenden bewußt. Somit ist [in einem Fall], wo [wie von euch im vorliegenden Falle] alle beide als leer angenommen werden[504], die [betreffende Entität (d.h. das Haus)] nicht als leer denkbar (/möglich).

Hierzu sagen die *Vijñaptivādin[505]: Weil [nach unserer Meinung] einerseits das abhängige [Wesen] *(paratantrasvabhāva)* existiert[506], anderseits das vorgestellte [Wesen] *(parikalpitasvabhāva)* nicht existiert, ist die [Lehre der] Śūnyatā[507] nur bei uns stimmig, weil[508] nicht angenommen wird, daß etwas, das selbst leer ist, von etwas [anderem] leer ist; sie ist aber nicht [stimmig] bei den Mādhyamikas, denn es heißt [in der Bodhisattvabhūmi][509]: *"Was soll [dann] leer von jenem [anderen] sein? Denn es ist nicht logisch richtig, daß [etwas] leer von etwas [anderem] und daß es [zugleich] selbst leer ist".*

In diesem [unserem System] ist das abhängige Wesen[510] das, was bedingt entstanden ist[511], unausdrückbar[512] **(319a=19,2,1)** und das bloße Wirkliche *(vastumātra)*[513] ist. Es ist aber von zweierlei Art, rein und unrein. Von diesen beiden ist die unreine *(apariśuddha)* [Art] verunreinigt durch den Schmutz, der in der Vorstellung[514] von Objekt und Subjekt besteht [, an die die gewöhnlichen Menschen] seit dem anfangslosen Saṃsāra gewöhnt sind. Die reine *(pariśuddha)* [Art] dagegen ist von vollkommen reinem Wesen [und resultiert aus] der Umgestaltung der Grundlage *(*āśrayaparivṛtti)*[515], nachdem die Verderbtheiten *(*dauṣṭhulya)*[516], die in den Anlagerungen *(*vāsanā)* bestehen, [und die die Ursachen sind] für die Differenzierung *(spros pa)* von Objekt und Subjekt, aufgegeben worden sind. [Und sie (die reine Form des *paratantrasvabhāva*) ist nur] für die Buddhas erfahrbar *(*pratyātmavedya)*[517].

Was ferner dieses [besagte] abhängige Wesen anbelangt, so [heißt es] einerseits "abhängig" *(paratantra)*, weil es nicht von allein entsteht, sondern durch Bedingungen[518], die von seinem Eigenwesen verschieden sind, zum Entstehen kommt[519]; und es [heißt] andererseits "Wesen" *(svabhāva)*, weil es die [wahre] Natur *(svarūpa)* der Phänomene ist. Man nennt es (dieses (Eigen)wesen) ferner *(daṅ* aus dem vorhergehenden Satz) "abhängig" *(paratantra)*, weil man beobachtet *(mthoṅ)*, [daß es] aus anderem, [nämlich]

den Bedingungen [entsteht], und von anderem[520] [spricht man], weil sie (die Bedingungen) vom Eigenwesen (sc. der Wirkung) verschieden sind[521]. Das Wort *"tantra"* wird verwendet im Sinne von "Oberhaupt" *(*pradhāna)*[522]; denn wenn man im gewöhnlichen Leben sagt: "Ich bin selbstständig *(*svatantra)*", bezeichnet man sich als "Oberhaupt". Und somit *(źes bya la)* heißt es "abhängig *(paratantra)*", weil ein anderer dessen Oberhaupt[523] ist, d.h., daß es aus einem anderen entsteht. Oder aber es heißt *"tantra"*, weil es geleitet *(*tantryate)* bzw. erzeugt[524] wird, und es [heißt] *"paratantra"*[525], weil es von anderen [Bedingungen] bestimmt wird, d.h., von anderen [Bedingungen] erzeugt.

Weil dieses abhängige [Wesen] aber in [Gestalt][526] der vordergründigen[527] Phänomene *(dṅos por)* selbst existiert[528] und weil [anderseits] die vorgestellten [Aspekte] eines Objektes und Subjektes [in ihm][529] nicht existieren, deshalb ist diese [unsere] Definition der Śūnyatā einwandfrei *(* anavadya)*.

Wie es im Sūtra[530] heißt: *"[Wenn ein Asket oder Brahmane[531]] etwas (s.c. den paratantrasvabhāva)[532] von dem (s.c. dem parikalpitasvabhāva), was darin nicht vorhanden ist, als leer [betrachtet[533]]; das aber, was dabei übrig bleibt, der Wirklichkeit gemäß als [etwas, das] hier als [Seiendes] (sat) existiert, erkennt, [dann] nennt man dies das korrekte[534] Eindringen in die Leerheit. Wenn ein Asket oder Brahmane weder das, wovon etwas leer ist, [noch das, was leer ist,[535]] anerkennt, dann dringt er in unkorrekter Weise in die Leerheit ein".*

D — Wenn, unter diesen Umständen[536] *('o na)*, das abhängige Wesen seinem Eigenwesen nach existiert, so [kann] es, weil es als Eigenwesen existiert, nicht bedingt entstanden sein.

O — Wer sagt [denn] so [etwas] **(319b=19,3,1)** [sc.], daß *(źes)* das Eigenwesen des abhängigen Wesens [schon] vor seiner Entstehung existiere? Wir sagen [doch nur], daß sein Eigenwesen existiert, nachdem es entstanden ist.

D — Entgegnung: Wenn[537] das Eigenwesen dieses *(paratantrasvabhāva)* vor seiner Entstehung nicht existiert, als eines Wie-Beschaffenen findet dann sein Entstehen statt[538]? [D.h.,] von etwas, das, nachdem es entstanden ist, vorhanden ist, läßt sich sagen: "Dies existiert"[539], nicht aber von etwas, das [noch] nicht entstanden ist. Wenn aber *(kyaṅ)* [vor dem Entstehen] das Entstandene selbst [noch] nicht festgestellt werden kann, so kann [auch mit Bezug auf es] keine nähere Bestimmung angenommen werden. Der Gegner kann [also im Falle des noch nicht entstandenen *paratantrasvabhāva*] nicht [bei einem] als "dies" [bestimmbarem Subjekt das Prädikat] "im Begriff aus jenem zu entstehen" *(*tata utpadyamānam)* feststellen. Deshalb kommt diesem (sc. dem *paratantrasvabhāva*) ein Entstehen nicht zu, und wenn es nicht entstanden ist, woher[540] soll ihm dann Sein *(*astitva)* [zukommen]? Somit *(źes bya ste)* existiert er nicht.

O — Wenn es den *[paratantrasvabhāva]* nicht gäbe, gäbe es weder den Kreislauf der Existenzen *(saṃsāra)* noch das Nirvāṇa, weil sie ohne Ursachen wären[541]!

D — Wenn[542] [wir] einmal *(re źig)* [zugäben, daß] dieser *[paratantrasvabhāva]* existierte, dann müßte *('gyur)* es [mit gleichem Recht] auch das von den Tīrthika vorgestellte Selbst geben, [denn] diese (die Tīrthika) reden einfach so daher *(tshig tsam gyis smras pa)*: "Wenn es das von uns [vertretene] Selbst nicht gäbe, würden weder Bindung *(bandhana)*, noch Erlösung *(mokṣa)* usw. stattfinden *('grub)*." Dieser[543] (*paratantrasvabhāva*) wäre aber nicht möglich, selbst wenn [wir] einmal [annähmen], daß das Selbst existierte, weil [aus unserer Sicht] beide (*paratantra* und Selbst)[544] mit der Logik im Widerspruch stehen. Somit *('di ltar)* müßte, wenn das abhängige [Wesen] wirklich *(dṅos por)* existierte, auch der im Inneren tätige *puruṣa* existieren. Der aber existiert nicht [einmal] für die gewöhnlichen Menschen, weil [seine] Existenz nicht überprüfbar ist. Aus diesem Grunde muß man, wenn man annimmt, daß das erstere *(=paratantra)*, obwohl es mit der Logik im Widerspruch steht, existiert und Ursache von Saṃsāra und Nirvāṇa ist, [dies] auch für das zweite (d.h. das Selbst) annehmen. Deshalb hat er (der *paratantrasvabhāva*) auch nicht das Wesen einer Entität, [selbst wenn] er die Ursache für Saṃsāra und Nirvāṇa wäre.

O — Wenn dem so ist, [wie erklärt sich dann], was der Erhabene verkündet hat mit den Worten: *"Was[545] dabei übrig bleibt, das existiert[546], so erkennt [ein Brahmane oder ein Asket] der Wirklichkeit entsprechend"*? In welchem Sinne *(ji ltar)* wurde diese [heilige] Überlieferung *(thos pa)* verkündet?

D — Insofern[547] sie in Abhängigkeit entstanden sind, sind die vielen Phänomene *(dṅos por gyur pa *bhāvajātam)* kontingent *(byas pa)* **(320a=19,4,1)**, d.h., weil sie bedingt entstanden sind, sind sie ohne Eigenwesen, wie ein Abbild. Insofern[548] sie Grundlage für den [hartnäckigen] Glauben der naiven [Menschen] an die wirkliche Existenz [der Phänomene] *(dṅos por mṅon par źen pa)* sind, sind diese so beschaffenen Phänomene mit ihren falschen und trügerischen Eigenschaften [zwar] als[549] Objekt *(spyod yul)* der Erkenntnis der naiven Menschen existent, ihr Eigenwesen aber existiert nicht. Deshalb [bedeutet] die Aussage: *"Welches[550] X in welchem Y nicht vorhanden ist, dieses Y ist leer von diesem X"*, daß, weil es in den durch falsche und trügerische Eigenschaften gekennzeichneten Phänomenen kein Eigenwesen gibt, diese Phänomene leer von **ihrem** Eigenwesen sind. Die Aussage: *"Das, was dabei übrig bleibt"* [bedeutet], daß das mit falschen und trügerischen Eigenschaften ausgestattete, seinem Wesensmerkmal nach[551] nicht existierende Objekt der Erkenntnis der naiven, von verkehrten Auffassungen nicht befreiten[552] Menschen, [vordergründig] existiert.

So wie der Erhabene gesagt hat[553] :

Was das Aussehen einer magischen Täuschung hat, das existiert; was die naiven [Menschen] sagen, das existiert; das, woran die verblendeten [Menschen] hängen, das existiert; ebenso selbst die geringste [Sache], sie existiert.

Aus diesem Grunde leugnet der mit einer solchen Untersuchungsmethode *(brtags pa)* erwägende [Yogi] *(dpyod pa po)* dadurch, daß er die Phänomene als mit falschen und trügerischen Eigenschaften versehen erkennt *(mnon du śes pa)*[554], nicht *(gnod pa ma yin)* den Saṃsāra [als] Wirkung der Taten der gewöhnlichen Menschen [oder] das Nirvāṇa usw.[555], insofern diese falsche (=unwirkliche) Phänomene zur Ursache haben. Dadurch, daß er sie nicht leugnet, verfällt er nicht der Lehre der Vernichtung *(*ucchedavāda)* oder dem Nihilismus. Dadurch, daß er andererseits nicht [auf die Phänomene die Vorstellung eines] Eigenwesens überträgt, verweilt er in der korrekten Ansicht *(phyin ci ma log pa)*, gibt dabei mit Sicherheit den durch die verkehrten Auffassungen erzeugten Saṃsāra auf und verfällt dadurch nicht der Lehre der Ewigkeit *(śāśvatavāda)*. Weil auch in diesem Fall *('dir)* [unsere Lehre] von Anfang an[556] mit Stimmigkeit versehen ist, wird sie sich [für die, die sie befolgen] zusätzlich *(yaṅ *bhūyas)*[557] als von großem Nutzen erweisen, im Gegensatz[558] zur [Theorie] der Existenz des Eigenwesens, weil [diese] ohne Stimmigkeit ist.

O — Aber kann denn etwas in Abhängigkeit von wesenlosen Dingen entstehen?

D — [Unser Gegner][559], der die Würde *(go 'phaṅ)*[560] eines Meisters *(rnam par rol ba)*[561] böswilliger *(bdag ñid ṅan pa)*[562] Verdrehungen *(phyin ci log)* erreicht hat *(źugs pa)*, fängt, nachdem er sich eingebildet hat, von dem soeben *(da gdod)*[563] [von uns] Vorgetragenen [den Sinn[564]] der Worte, die ausführlich und deutlich **(320b=19,5,1)** nachweisen, daß das Bedingt-Entstanden-Sein die Wesenlosigkeit [beinhaltet], [und] die er gehört hat, [verstanden zu haben], mit der Fragerei an *('dri ba la 'jug pa)*; welch ein Wunder ! Überdenke die soeben dargelegten Gedankengänge *(dpyad pa)*, und beachte folgende [Stelle] aus der Überlieferung[565], weil auch in ihr das verdeutlicht wird:

Wie das Echo in Anlehnung an Gesprochenes[566] bei Felsen, Höhlen, Bergen, Festungen[567] und Flüssen [entsteht][568] -[so] erkenne - sind alle diese verursachten [Daseinsfaktoren], die ganze Welt [ist] wie ein Zaubertrug, wie eine Fata Morgana.

Aus diesem Grunde sind die Śūnyatāvādin, weil sie den Sinn der [Buddha-]Aussage: " Welches X in welchem Y nicht vorhanden ist, dieses Y ist leer von diesem X" ebenfalls in der besagten Weise[569] interpretieren, nicht solche, die die Leerheit verkehrt verstehen.

Und wenn es in einem Vers wie folgt heißt[570]:

Das vorgestellte [Eigen]wesen existiert nicht, das von anderen [Faktoren] bedingte [Eigenwesen] (paratantra) aber existiert. Wer sie aber (ni) [jeweils] unter den Aspekten (Term. in mthar) extremer (mtha) Zuschreibung und Aberkennung [wirklicher Existenz] konzipiert (rtog), der geht zugrunde,

so ist auch das durch die [oben] vorgetragene Interpretation *(bśad pa)* treffend erläutert, nämlich: Was als Eigenwesen vorgestellt wird, existiert nicht [wirklich]; das von fremden [Faktoren] Bedingte *(paratantra)* aber, [obwohl es] mit falschen und trügerischen Eigenschaften versehen, kontingent *(*kṛtaka)* und wesenlos [ist], existiert [vordergründig]. Wer unter diesen Voraussetzungen *(de'i tshe)* dem, was ohne Eigenwesen ist, [wirkliche Existenz] zuschreibt, andererseits aber sagt, daß das, was einem Zaubertrug ähnlich und kontingent ist, [absolut] nicht existiert, der geht gewiß zugrunde. Weil er, insofern er in der Einstellung der Extreme *(mtha'i phyogs)* der Ewigkeit und Vernichtung beharrt, sicherlich in schlechte Existenzformen fällt.

Somit können die [wirklich] Sachverständigen *(mkhas pa)*, da die Vertreter der Theorie [, daß die Welt bloß] "Bewußtmachen" ist, kein korrektes Verständnis der Leerheit haben, diese (Vijñaptivādin) nicht als maßgeblich bezeichnen.

Ferner *(yaṅ)*[571]: Nachdem er (der Buddha) auf die [im Vorigen[572] ausgeführte] Weise *(de ltar)* durch den Nachweis, daß das Auge leer von einem Selbst und leer von dem, was zum Selbst gehört, ist, nachgewiesen hat, daß es kein Eigenwesen hat, hat er um die Wesenlosigkeit des Auges noch weiter *(slar yaṅ *punar api)* nachzuweisen, gesagt[573]: " *Von Unvergänglichem, Beständigem, Ewigem und von unveränderter Natur" (321a=20,1,1) "ist das Auge leer"*, so ist die Konstruktion *('brel to)*; und auf diese Weise gibt es keinen Fehler [in unserer Interpretation des Zitates], weil das Wort Selbst ein Synonym[574] von Eigenwesen ist.

In diesem [Zitat bedeutet] "unvergänglich", was frei ist von Vergänglichkeit; "beständig", was unbeweglich ist; "ewig", was in allen Zeiten weiterbesteht und "von unveränderter Natur", was sich nicht wandelt. Diese [Attribute] sind nämlich besondere Bezeichnungen *(miṅ gi bye brag *saṃjñāviśeṣa)* des Eigenwesens, nicht aber des "im Inneren tätigen *puruṣa*", [und dieses Eigenwesen existiert nicht[575],] weil es unmittelbar vorher dadurch widerlegt wurde, [daß von uns nachgewiesen wurde], daß das Entstehen in Abhängigkeit durch reines Bedingt-Sein *(*idaṃpratyayatāmātra)*[576] konstituiert ist.

Wie es im Paramārthaśūnyatāsūtra heißt[577]: *Das Auge kommt, wenn es entsteht, von nirgendwo her*[578]*, und wenn es vergeht, wird es nicht irgendwo*[579] *angehäuft*[580]. *Die*[581] *Tat existiert, und die Reifung der Tat existiert, der Täter aber wird nicht wahrgenommen*[582]*, der diese Persönlichkeitskonstituenten aufgibt und andere Persönlichkeitskonstituenten stattdessen annimmt, es sei denn, als Kennzeichnung*[583] *für das Gesetz [des Entstehens in Abhängigkeit]*[584]. *Dabei lautet diese Kennzeichnung des Gesetzes folgendermaßen*[585]*: Nämlich ('di ltar) bedingt durch das Unwissen [entstehen] die Gestaltungen (*saṃskāra)* usw.[586]

In diesem Sūtra[587] wird zuerst der Agens widerlegt und nachher das Entstehen in Abhängigkeit dargelegt. Weil[588] sich aber aus der Darstellung des Entstehens in Abhängigkeit fälschlich ergeben [kann] *(thob)*, daß das Auge [wirklich] existiert, wurde [vom Buddha] als Gegenmittel gegen den [falschen] Glauben an [die wirkliche Existenz] des Auges den nach Erlösung Trachtenden [als allererstes[589]] gelehrt, daß alle Daseinsfaktoren ohne Selbst sind, damit sie dadurch in das Tor zur Erlösung [durch die Betrachtung] der Leerheit *(*śūnyatāvimokṣamukha)* eintreten.

Unter diesen Voraussetzungen *(de'i tshe)* gibt es durch die Widerlegung des ewigen Ātman überhaupt keinen Nutzen, denn solange man den Glauben an ein substantielles[590] Auge *(mig ji ltar gnas pa ?)* nicht beseitigt hat, kann sich, selbst wenn man den ewigen Ātman widerlegt hat, nicht einmal ein Härchen des Glaubens an [die wirkliche Existenz] des Auges usw. rühren. [Auch] Gazellen, Vögel usw. halten [ja], obwohl sie keinen ewigen Ātman wahrnehmen, **(321b=20,2,1)** dennoch an der [wirklichen Existenz des Auges usw.] fest. Deshalb ist es nicht so, daß man durch die Widerlegung des ewigen Ātman feststellt, daß das Auge ohne Selbst sei; und selbst wenn man es feststellte *('jog na yaṅ)*, dann [nur] dadurch, daß man das Selbst, welches in Anlehnung an die [Persönlichkeitskonstituenten, die den Gegenstand des] Ergreifens [bilden], konzipiert wird, negiert oder dadurch, daß man negiert, daß es ein Eigenwesen hat.

Wenn *(gaṅ yaṅ)*[591] [sich] somit durch die vorgetragene Argumentation [ergibt, daß] das Selbst nicht existiert, dann *(de'i tshe)* [folgt daraus, daß] es auch überhaupt[592] kein Nicht-Selbst gibt, da es keinen Gegensatz dazu [in Gestalt des Selbstes] gibt. In diesem Gedanken hat [Nāg.] gesagt:

> **Es ist nicht so, daß [die Daseinsfaktoren] das Nicht-Selbst [zum Wesen haben].**

Der Sinn ist, daß es überhaupt keine Daseinsfaktoren gibt, die zum Selbst im Gegensatz stehen.

Oder die Intention ist folgende *(yaṅ na ... źes dgoṅs pa'o)*: " Das Selbst und das Nicht-Selbst [verhalten sich] wie das Sein und das Nicht-Sein; und so wie es ohne Sein kein Nicht-Sein gibt, ebenso kann es ohne Selbst auch kein Nicht-Selbst geben".

Ferner, wenn *(gaṅ du)* es das Selbst [im eigentlichen Sinne] nicht[593] gibt, dann *(de ni)* existiert ein solches (*de* = Selbst) auch nicht in Gestalt *(dṅos por *bhāvena)* der nicht selbsthaften [Persönlichkeitskonstituenten wie] Körper usw, insofern es ohne Subjekt des Ergreifens *(*upādātṛ)* kein Objekt des Ergreifens *(*upādāna)*[594] geben [kann]. Aus dieser Überlegung heraus hat [Nāg.] gesagt:

> **Es ist nicht so, daß [die Persönlichkeitskonstituenten[595]] das Nicht-Selbst [zum Wesen haben].**

D.h., weil auch das Nicht-Selbst (als Eigenwesen der Daseinsfaktoren) nicht [als wirklich existent] erwiesen ist, ist [somit] erwiesen, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind.

> Der Gegner wendet ein: Selbst wenn das Selbst allein nicht existiert und das Nicht-Selbst auch nicht allein existiert, so gibt es dennoch, ähnlich wie [bei] Feuer und Brennstoff, die auf gegenseitiger Abhängigkeit [beruhende] Existenz von Selbst und Nicht-Selbst. Deshalb[596] müssen Selbst und Nicht-Selbst alle beide zusammen existieren.
>
> Entgegnung: Auch in diesem Fall[597] sagt [Nag.]:
>
> **[Etwas, das] sowohl Selbst als auch Nicht-Selbst ist,** [wobei] **"existiert nicht"** ergänzt werden muß.

Wenn sich durch eine erneute[598] *(yaṅ)* Untersuchung herausstellte, daß es irgendein Selbst oder Nicht-Selbst gäbe, dann könnten sie in gegenseitiger Abhängigkeit existieren. Wenn *(gaṅ du)* aber *(la)* [, wie vorher nachgewiesen,] die beiden [einzeln] nicht existieren, wie kann es [dann etwas] geben, das Sowohl-Selbst-als-auch-Nicht-Selbst ist ? Deshalb gibt es [nichts], das Sowohl-Selbst-als-auch-Nicht-Selbst ist [, welches als Eigenwesen der Daseinsfaktoren fungieren könnte].

Oder aber es gibt folgende andere Erklärung[599] :

> Einige sagen: Selbst wenn es nichts gibt, das Sowohl-Selbst-als-auch-Nicht-Selbst **(322a=20,3,1)** (als Einheit) ist, so gibt es dennoch [das, was] weder Selbst noch Nicht-Selbst ist, welches aus der Negation *(bkag pa)* dessen [besteht], was Sowohl-Selbst-als-auch-Nicht-Selbst ist. Dadurch aber, daß es dieses (sc. das, was weder Selbst noch Nicht-Selbst ist,) gibt, muß *('gyur)* es auch das, was der Gegenstand [dieser] Negation ist,[sc.] das, was Sowohl-

Selbst-als-auch-Nicht-Selbst ist, geben.

Und auch wenn das Eigenwesen der Daseinsfaktoren frei von dem als zwei [getrennte Alternativen] angenommenen Selbst und Nicht-Selbst ist[600], ergibt sich zwangsläufig, daß es (das Eigenwesen der Daseinsfaktoren) weder ein Selbst noch ein Nicht-Selbst ist.

Um zur Erkenntnis zu bringen, daß auch dies nicht richtig ist, sagt [Nāg.]:

Es gibt nichts, was weder[601] Selbst, noch Nicht-Selbst ist.

Die Negation "**Es gibt nichts**" bezieht sich sowohl auf das unmittelbar folgende "**irgendwelche Bezeichnungen**" als auch auf das unmittelbar vorhergehende "**Weder-Selbst-noch-Nicht-Selbst**".

Dabei sagt [Nag.] in diesem Vers *('dir)* zu der [vom Gegner] formulierten ersten Alternative[602] *(sṅar gyi rtog pa brjod de)* zunächst: "**Ist [nicht] weder das Selbst** " [603] usw. [als] Beweis, der beinhaltet, daß, weil durch die besagte Argumentation erwiesen ist, daß Selbst und Nicht-Selbst alle beide (als Einheit) nicht existieren, sich [dann die Frage erhebt] wie es dadurch[604], daß man dieses [Selbst und Nicht-Selbst als Einheit] negiert, etwas geben kann, das weder[605] Selbst noch Nicht-Selbst ist ?

Auch bezüglich der zweiten Alternative hat [Nāg.] gesagt:

" **Es gibt nichts, das weder Selbst, noch Nicht-Selbst ist**",

in dem Gedanken, daß es weder[606] ein Eigenwesen der Phänomene gibt, das jeweils durch das Selbst oder das Nicht-Selbst einzeln *(logs su)* konstituiert *(bźag pa)* ist[607], noch [auch] - da ein vom Selbst und Nicht-Selbst verschiedenes Eigenwesen nicht erwiesen (/existent) ist - irgendetwas gibt, das weder Selbst noch Nicht-Selbst ist.

Oder aber [es gibt] folgende andere Deutung[608]:

Wenn man festlegt, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind, sagen [dazu] die Tīrthika:" Es ist nicht so, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind, weil es den von unserer Schule *(grub mtha' *siddhānta)* gelehrten [Bezeichnungs]gegenstand Ātman *(bdag gi don)*[609] gibt, der charakterisiert ist durch [die Qualifikationen] ewig, unverursacht usw.[610]"

Hierzu hat [Nag.][611] gesagt: "**Es gibt kein Selbst**"

Weil [als Entsprechung] zu dem [von unserem Gegner verwendeten] Wort[612] "Ātman" ein zu bezeichnender Gegenstand, [nämlich] das Selbst [als Wesenheit], nicht existiert, weil es selbst[613] nicht entstanden ist, wie ein Eselshorn. Und *(la)* weil es wie eine Himmelsblume nicht entstanden ist[614], ist es auch nicht ewig, unverursacht und **(322b=20,4,1)** alldurchdringend *(*vibhu)*; [deshalb] gibt es keinen Ātman.

Auch [diejenigen, welche behaupten], daß das Bewußtsein aus den Elementen besteht[615], denken folgendermaßen: "Daß der Ātman nicht existiert, ist wahr; vielmehr gibt es bloß die selbst-losen Elemente[616]". Auch [einige] zu unserer [Glaubens]gemeinschaft Gehörige *(svayūthyāḥ)*[617] sagen: "Es gibt nur die Persönlichkeitskonstituenten, die ohne Selbst sind, insofern[618] sie ohne einen im Inneren tätigen *puruṣa* sind; das Selbst aber existiert in keiner Weise". Mit Rücksicht auf diese beiden [Gruppen] hat [Nag.] gesagt:

" **Das Selbstlose existiert nicht**[619]"

[d.h.,] [auch] die selbstlosen [Elemente bzw. Persönlichkeitskonstituenten] existieren [in

Wirklichkeit] überhaupt nicht. Inwiefern [auch das Selbst-lose] nicht existiert, ist aber schon vorher in extenso bewiesen worden.

Schließlich *(yaṅ)* sagen einige zu unserer [Glaubens]gemeinschaft Gehörige[620]: "Die Existenz *(yod pa'i dṅos po = *sadbhāva)* der [in Anlehnung[621]] an die [Persönlichkeits-konstituenten], die Gegenstand des Ergreifens sind *(*upādāna[skandha])*, bezeichneten[622] wirklichen *(*dravyasat)*[623] Person *(*pudgala)* ist durchaus gegeben[624], da es irgendeinen geben [muß][625], der die Kontrolle über alle diese nicht selbsthaften Daseinsfaktoren (d.h. *skandha*) ausübt. Und weil diese (sc. Person **pudgala*) existiert, deshalb gibt es auch die nicht selbsthaften [*skandha*]".

[Dazu] sagt [Nāg.]:

" Es gibt nichts, das sowohl aus dem Selbst als auch aus den selbst-losen [Skandhas besteht]",

weil mit der [oben] vorgetragenen Argumentation Daseinsfaktoren und Person (*pudgala* = *ātman*) [bereits] widerlegt worden sind. Und wenn somit weder Selbst noch Nicht-Selbst noch auch *(ste)* Sowohl-Selbst-als-auch-Nicht-Selbst [logisch] stimmig sind, dann ist erwiesen, daß alles bloß Name ist, d.h. leer von [einem zu bezeichnenden] Gegenstand.

> Der Gegner wendet ein: Obwohl Du [das Vorhandensein] der zu bezeichnenden Gegenstände widerlegt hast, existieren aber dennoch doch *(*eva)*[626] die Wörter[627], welche leer von einem Gegenstand sind; und weil somit die Wörter [im Alltag] wahrgenommen werden, müssen auch die anderen Phänomene [, die von ihnen bezeichnet werden,] existieren; oder *(yaṅ na)*[628]: Ohne die zu bezeichnenden [Gegenstände] sind die bezeichnenden [Wörter] nicht möglich. Weil [nun] diese Wörter, insofern sie [von Dir] nicht widerlegt worden sind, existieren, deshalb müssen zwangsläufig auch die [von diesen] zu bezeichnenden [Gegenstände] existieren.
>
> Entgegnung: Wenn es die bezeichnenden [Wörter] gäbe, würden [auch] die zu bezeichnenden [Gegenstände] existieren, aber die [ersteren] existieren nicht. Dieses Argument *(sgrub par byed pa)* hat [Nāg.] mit folgenden Worten verkündet:
>
> **"Es gibt überhaupt keine Bezeichnungen"**[629],
>
> d.h.: Weil ohne die zu bezeichnenden [Gegenstände] auch die sie bezeichnenden [Wörter] nicht vorkommen[630], gibt es auch keine Bezeichnungen. **(323a=20,5,1)**
>
> Wenn nun der Gegner einwendet: "Obwohl[631] die Bezeichnung "Sohn einer unfruchtbaren Frau" *(*vandhyāputra)* leer von einem zu bezeichnendem Gegenstand ist, existiert sie; deshalb existieren die Bezeichnungen [auch] ohne zu bezeichnenden [Gegenstand].
>
> Entgegnung: Die Bezeichnungen kennzeichnen *(brdar byed)*[632] den Umständen entsprechend *(ji lta bar)* seiende oder nicht-seiende zu bezeichnende [Gegenstände]; wir haben aber schon bewiesen, daß auch die beiden [Kategorien] des Seins und Nicht-Seins nicht existieren; und wenn es [also] diese beiden nicht gibt, welche anderen zu bezeichnenden [Gegenstände] gäbe es [noch] ? Weil es [aber], wenn die zu bezeichnenden [Gegenstände] nicht

existieren, [auch] die bezeichnenden [Wörter] nicht gibt, existieren auch die Bezeichnungen nicht.

Oder: Weil [in der ersten Kārikā] bewiesen worden ist, daß [die Merkmale des Verursachten] Bestehen usw. nicht existieren, hat [Nāg.] zu der Überlegung, daß, wenn es Bestehen usw. nicht gibt, [auch] die Wörter[633] nicht existieren [können], gesagt:

" Es gibt überhaupt keine Bezeichnungen".

Weitere Alternative: Es ist bereits bewiesen worden, daß Wörter *(pada)* [generell] leer von einem Gegenstand sind. Weil aber sogar Wörter *(śabda)* [Gegenstand] der Aussage anderer Wörter sein [können], sind sie selbst Gegenstand[634]. In dem Gedanken, daß auch diese [letzgenannten] Gegenstände nicht existieren, hat [Nāg.], nachdem er eingesehen hatte, daß, weil es keine Gegenstände gibt, auch die Wörter *(sgra)* nicht existieren [können], gesagt:

"Es gibt überhaupt keine Bezeichnungen".

Und wenn sich die Wörter als nicht existent erwiesen haben, steht fest, daß [auch] die von ihnen zu bezeichnenden Gegenstände nicht existieren.

— Einwand: Wenn es [weder] die bezeichnenden [Wörter][635], noch die von den bezeichnenden [Wörtern] zum Ausdruck gebrachten Gegenstände gibt, was gibt es dann ?

— Entgegnung: *Wir sind nicht imstande, Dich mit hervorgezauberten Juwelen* reich zu machen, oder Deinen Wasserdurst mit dem Wasser einer Fata Morgana zu löschen, oder Deinen Hunger mit dem Fleisch einer hervorgezauberten Gazelle zu stillen[636] .

— Einwand: Aber das, was gemäß dieses [Systems] *('dir)* die wahre Natur [der Phänomene] *(de kho na ñid)* ist, müßte doch zu erfassen sein ! Was ist aber nun *(slar yaṅ)* in diesem [System] die wahre Natur [der Phänomene] ?

— Antwort: Wenn Du keine Verwirklichung[637] [des Heilsweges] praktizierst, die insofern verkehrt ist, als Du bezüglich des wahren Wesens [der Phänomene] ein falsches Verständnis [hegst] und [dadurch] ein verkehrtes Aufgeben [des Leides in Angriff nimmst][638], und zusätzlich noch *(yaṅ)* gläubigen Respekt *(gus pa)* vor der tiefsinnigen [, allen Daseinsfaktoren zugrunde liegenden] Gesetzmäßigkeit *(*dharmatā)* entwickelst, dann wird Dir [folgende Einsicht] zuteil werden:

Als dem Nirvāṇa gleich sind alle Phänomene[639] zu bezeichnen, [denn] sie (d.h. Nirvāṇa u. Phänomene) sind leer von[640] Eigenwesen. 2cd

Eigenwesen *(*svabhāva)*, eigene Gestalt *(*svarūpa)* und wahres Wesen *(*tattva)*[641] sind Synonyme. "Leer von Eigenwesen" bedeutet ohne Eigenwesen. Was das Nirvāṇa anbelangt, so besteht sein Wesen darin, daß [in ihm] alle Vorstellungen restlos nicht [mehr] entstehen[642] [und daher] hat es überhaupt kein eigenes [Wesens]merkmal. **(323b=21,1,1)**

So wie der Erhabene gesagt hat [im Saṃyuktāgama[643]]: *"Die[644] restlose Aufgabe, das Abwerfen, die Beseitigung, das Schwinden, das Verblassen, das Aufhören, die Beruhigung, der Untergang dieses[645] [gegenwärtigen] Leides und[646] das Sich-Nicht-Anschließen (*a-*

pratisaṃdhi)[647], *das*[648] *Nicht-Wieder-Ergreifen von anderem [zukünftigen] Leid [in Gestalt neuer Persönlichkeitskonstituenten], dies*[649] *ist friedvoll, dies ist das Beste, nämlich das Abwerfen aller Grundlagen [irdischer Existenz], das Verlöschen des Durstes, die Loslösung, das Aufhören*[650]*, das Erlöschen".*

So wie es überhaupt kein Eigenwesen des Nirvāṇa gibt[651], ebenso gibt es auch überhaupt kein Eigenwesen der Daseinsfaktoren[652]. Deshalb [besteht] die nicht-verkehrte Belehrung über das wahre Wesen aller Daseinsfaktoren darin, [zu verkünden, daß] das Eigenwesen aller Daseinsfaktoren als dem [des] Nirvāṇa gleich zu bezeichnen ist. Nur so wird die wirkliche Beschaffenheit der Daseinsfaktoren gelehrt, nicht aber anders. **2**

Der Gegner wendet ein: Es ist zwar zugegebenermaßen *(re źig)* richtig, daß das Nirvāṇa, da es aus dem bloßen Frei-Sein von Leid besteht, kein Eigenwesen hat; aber die äußeren[653] und inneren Daseinsfaktoren wie Gestaltungen, Sproß usw.[654], die als solche existieren, deren Wesen erzeugt wurde von Ursachen und Bedingungen[655] wie Nicht-Wissen, Same usw., denen[656] erfahrungsgemäß *(ji lta bar... ñams su myoṅ ba)* eigene und allgemeine, gemeinsame <und spezielle> Merkmale [zukommen], und deren Merkmale [daher] sehr weit entfernt sind vom [Wesen] des Nirvāṇa, wie kannst Du beweisen, daß sie leer von Eigenwesen sind? Deshalb [stimmt es nicht[657]], daß alle Daseinsfaktoren solche sind, deren Wesen [gleich dem] des Nirvāṇa seien.

Entgegnung[658]: Wenn die Erfahrungen *(ñams su myoṅ ba rnams)*, die in der durch Nicht-Wissen verfälschten Erkenntnis [der gewöhnlichen Menschen stattfinden], Mittel korrekter Erkenntnis wären, welchen Sinn *(dgos pa)* hätten dann die Edlen *('phags pa)*[659] und der edle Weg *('phags pa'i lam)*? Wenn aber schon die Erfahrung der naiven Menschen Mittel korrekter Erkenntnis wäre *(tshad ma la = *prāmāṇye ?)*, dann würden sie, weil sie mit Hilfe [dieses] Mittels korrekter Erkenntnis [die wahre Beschaffenheit der Phänomene] der Wirklichkeit entsprechend *(yaṅ dag par)* sehen würden, ohne danach getrachtet zu haben, erlöst werden. Weil es aber *(yaṅ)* solche [Menschen, die ohne Anstrengung erlöst werden] nicht gibt, ist das, was von den [gewöhnlichen Menschen] erfahren wird, nicht Mittel korrekter Erkenntnis.

Die wahre Beschaffenheit *(chos ñid)* der Daseinsfaktoren [hingegen], so wie sie von den Arhats **(324a=21,2,1)** gesehen wird, die sie mit Hilfe des edlen Weges unmittelbar erfahren haben *(mṅon du byas pa)*, [die] verdient *(rigs)*, als " das Eigenwesen"[660] benannt zu werden, auf Grund deren Nicht-Erschauen die naiven [Menschen] moralisch-spirituell befleckt sind und auf Grund deren Schau anderseits die Arhats erlöst werden. Durch diese[661] (sc. **dharmatā*) sind die [Daseinsfaktoren] wie das Nirvāṇa [und] somit leer von einem Eigenwesen.

O — Wenn unter diesen Voraussetzungen *('o na)* dies für uns nicht unmittelbar wahrnehmbar *(mṅon sum)* ist, wie können wir es dann *(de)* erkennen ?

D — Wer kein Vertrauen[662] *(mos pa)* und keinen Glauben *(dad pa)* hat, mit schlechten Freunden Kontakt pflegt, geringe Gelehrsamkeit besitzt, faul und mit Verblendung usw. behaftet ist, der sieht, weil diese [Eigenschaften] der Erkenntnis widerstreben, die [wahre Beschaffenheit der Daseinsfaktoren] nicht, da [es bei ihm] zu einer Gelegenheit für moralisch-spirituelle Befleckungen kommt. Deshalb[663] soll man Freigebigkeit[664], Ausdauer[665], Gelehrsamkeit, Kontakt mit heilsamen Freunden *(dge ba'i bśes gñen)*[666], Glauben, Vertrauen usw. einzeln pflegen. In diesem Sinne soll derjenige, der mit diesen [letztgenannten Eigenschaften] ausgestattet ist, sowohl die Argumentation als auch das Beispiel, die vom edlen [Nāg.] gelehrt werden, hier[667] akzeptieren. Wenn einer in der besagten Weise mit Hilfsmitteln

ausgestattet durch Erkenntnis[668] Gewißheit[669] erlangt, wird er des [wirklichen] Eigenwesens aller Daseinsfaktoren unmittelbar gewahr.

O — Was ist aber *(slar yan)* die hier vom edlen [Nāg] gelehrte Argumentation, durch die die allen Daseinsfaktoren zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit *(chos rnams kyi chos ñid)* dadurch unmittelbar bewußt wird, daß sie als dem Nirvāṇa gleich erkannt wird ?

D — Um [diese Argumentation] darzustellen *(ñe bar bstan pa)*, sagt der edle [Nāg][670] :

> **Weil das Eigenwesen aller Phänomene sich weder in der Ursache noch in den Bedingungen, noch in der Kombination [von Ursache und Bedingungen], noch in den einzelnen Phänomenen [außerhalb von Ursache und Bedingungen], [also] nirgendwo, befindet, deshalb sind [die Phänomene] leer [von Eigenwesen]. 3**

In diesem [Vers bedeutet] **Ursache** das, was die Wirkung hervorbringt *(*niṣpādaka)*[671]; und insofern [nur] sie eine [ihr] ähnliche Wirkung hervorbringt, ist sie spezifisch *(*asādhāraṇa)*; z.B. der Reissame [ist ausschließlich Ursache] des Reisschößlings.

Die **Bedingung**[672] hingegen *(ni)* ist gemeinsam, wie z.B. die Erde usw. [gemeinsame Bedingung ist für das Heranwachsen des] Reisschößlings. Denn, wie [die Erde usw.] als Faktor bei der Erzeugung des Reisschößlings fungiert, so [tut sie es] auch bei [der Erzeugung] eines Gerstenschößlings usw. Die Frucht[673] [in Gestalt des reifen Reiskorns], die [schließlich] aus dem [Reis]schößling usw.[674] entsteht *(skyes pa)*, richtet sich nicht nach der Gestalt [der Bedingungen wie] Erde[675] usw., sondern nach der Gestalt des Reissamens. **(324b=21,3,1)** Weil somit *(źes bya'o)* [die Erde] als bloßer Kausalitätsfaktor *(rgyu'i dṅos por)* [bei der Hervorbringung der Wirkung] fungiert[676], definiert man sie als Bedingung *(pratyaya)*. Wenn, um damit zu beginnen[677], etwas *(gaṅ)* als Ursache und Bedingung[678] von [irgend]etwas *('di'i)* fungiert, so ist es, insofern es [die Wirkung] hervorbringt, als Ursache bestimmt. Wohingegen *(..la / gaṅ du...ni)* die Bedingung [als Oberbegriff] nicht [nur] die bestimmende *(ṅes pa)* [d.h. entscheidende, die Wirkung erzeugende] Ursache ist, wie z.B. die Bedingung [in Gestalt des] Objektes für die Erkenntnis. Eben deshalb hat der Erhabene mit den Worten[679]: " *Es gibt zwei Ursachen, zwei Bedingungen [für die Entstehung der korrekten Ansicht]* ", die Worte "Ursache" *(hetu)* und/oder "Bedingung" *(pratyaya)* für denselben Gegenstand *(yul)* verwendet.

Was die **Kombination** anbelangt, so entsteht[680] sie aus dem vollständigen Bereitstehen *(ñe bar gnas pa *sāṃnidhya)* dieser beiden Kategorien [von Faktoren] *(dṅos po)*[681], nicht aber aus dem Bereitstehen, selbst unmittelbar, anderer [Faktoren als Ursache und Bedingungen]. Deshalb soll man verstehen, daß in diesem [Vers] die Kombination von Ursache u. Bedingungen[682] [gemeint] ist.

[Der Ausdruck:] "Die **einzelnen Phänomene**" *(*bhinna/vyasta/pṛthagbhāva)* bedeutet die [Phänomene], die verschieden *(*vyatirikta)*[683] sind, d.h. die einzelnen Phänomene, die nicht zur Kombination von Ursachen und Bedingungen [gehören]. **Das Eigenwesen aller** produzierten **Phänomene** *('bras bu'i dṅos po)* **befindet sich nicht** in allen diesen einzelnen Phänomenen, die[684] verschieden vom Komplex der Ursachen und Bedingungen sind. Deshalb sind sie (die produzierten Phänomene)[685] leer von diesem [Eigenwesen], d.h., sie sind ohne Eigenwesen.

Wenn es auf dieser [Welt] *('dir)* irgendein Eigenwesen der Phänomene gäbe, müßte es zweifellos *(ńes par)* als Verursachtes oder Unverursachtes existieren.

Dabei kann [man] - um damit zu beginnen - vom Verursachten, das ja, insofern es, [weil] ursachelos, eines ist, dessen Existenz nicht zustandegekommen ist, nicht [sagen, daß es] geeignet wäre, als Eigenwesen bezeichnet zu werden.

Auch beim Verursachten ist ein Eigenwesen nicht möglich. - Warum? - Wenn dem Verursachten ein Eigenwesen zukäme *(*yadi saṃskṛtasya svabhāvaḥ syāt)*, so müßte [dessen] Entstehung, da die verursachten [Dinge] aus Ursachen und Bedingungen entstehen, abhängig von Ursachen und Bedingungen sein. Was jedoch in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht, ist bewirkt(/künstlich) *(*kṛtaka)* und kann nicht ein Eigenwesen sein[686].

Wenn aber [ein Gegner] Folgendes meint: "Gerade die von Ursachen und Bedingungen erzeugten Phänomene sind Eigenwesen[687]", [dann] soll [ihm] unbedingt *(ńes par)* Folgendes entgegnet werden *(brjod par bya ste)*: Wenn das Eigenwesen aus Ursachen und Bedingungen entstehen [soll], ist es dann nicht so, daß es auf Grund der Tatsache entstehen müßte, daß es sich [schon] in diesen (Ursachen und Bedingungen) befindet? "Was in etwas nicht [vorher schon] existiert, das [kann] nicht daraus entstehen, wie z.B. ein Stück Tuch aus Lehm oder **(325a=21,4,1)** ein Topf aus Fäden[688]". Somit *(*iti)* müßte[689] man, wenn man behauptet, daß es (das Eigenwesen) aus den Ursachen usw. entsteht, zwangsläufig *(ńes par)* akzeptieren, daß das Eigenwesen [bereits] in den Ursachen usw. existiert. Diese [Annahme] aber ist inakzeptabel, denn wenn es [darin] existierte *(*vidyamāna)*, müßte[690] man [es] zwangsläufig *(thal)* wahrnehmen[691] und es ergäben sich die unerwünschten Konsequenzen, daß [seine nochmalige] Entstehung sinnlos[692] wäre, daß es den Fehler des Regressus ad infinitum[693] gäbe und daß es [auch] ohne Ursache[694] existieren würde.

Wenn nun aber das Eigenwesen der Wirkung [vor seinem Entstehen] in den Ursachen usw. vorhanden wäre, dann wäre es entweder mit seinem ganzen Wesen oder teilweise in diesen [Ursachen usw.] vorhanden[695]. Wenn man zunächst von diesen beiden Möglichkeiten *(de la)* annimmt *(rtog)*, es sei als ganzes Wesen [in den Ursachen usw. vorhanden, dann müßten], da Ursache und Bedingungen zahlreich sind, die Wirkungen [auch] als[696] zahlreiche auftreten. Deshalb existiert die Wirkung [mit ihrem ganzen Wesen] nicht in den einzelnen Ursachen usw. [, weil sich sonst] zwangsläufig ergäbe, daß es nicht so wäre, daß die zahlreichen Ursachen eine einzige Wirkung zustande brächten, sondern[697] daß [die Wirkung] von einer einzigen Ursache hervorzubringen wäre. Deshalb ist, da [der Grundsatz gilt, daß die Wirkung] aus dem entsteht, worin sie sich [schon] befindet, es in der besagten Weise *(de ltar)* zunächst nicht so, daß sich die Wirkung mit ihrem ganzen Wesen in den Ursachen usw. befindet *(gnas so)*.

Nun befindet sie sich aber auch nicht teilweise [in den Ursachen usw., weil] sich die unerwünschten Konsequenzen ergäben, daß eine einzige Wirkung stückweise entstehen würde und daß, selbst wenn die Ursachen verschieden wären, viele [verschiedene] Ursachen die Wirkung hervorbrächten[698].

Daß [aber] etwas, wenn es in den Ursachen usw. nicht vorhanden ist, aus diesen Ursachen nicht entstehen [kann], ergibt sich aus dem ersten Kapitel des Grundtextes [des Madhyamaka[699]] in folgenden Worten *(źes pa'i tshig las so)*:

> *Wenn aber die Wirkung, obwohl in den Bedingungen nicht vorhanden, [dennoch] aus ihnen entstehen würde, warum kommt sie [dann] nicht sogar*

aus dem, was [für sie] keine Bedingung ist (a-pratyaya), zum Vorschein?

Wenn die Wirkung, da sie [wie von uns eben nachgewiesen] in der Ursache usw. nicht [prä-]existieren [kann], aus ihnen [auch] nicht entstehen [kann], dann ist es ja absurd *(mi ruṅ)*, einem nicht entstandenen [Phänomen, wirkliche] Existenz [zuzuschreiben]. Weil *(gaṅ yaṅ)* sich dies nun so verhält, existiert also das Eigenwesen der Phänomene nicht, [und] deshalb ist es erwiesen, daß alle Phänomene, gleich dem Nirvāṇa, leer von Eigenwesen sind. 3

Hierzu sagen einige[700]: Wir erkennen nicht an, daß die Wirkungen der Zahl der Ursachen und Bedingungen entsprechend existieren und deshalb **(325b=21,5,1)** gibt es für uns nicht den [mit] der (Prä)existenz der Wirkung [in der Ursache vorkommenden] Fehler. Anderseits *(cin)* kann man auch nicht sagen, daß [die Wirkung vor ihrem Entstehen] überhaupt nicht existiert, weil es keine allzu große Verschiedenheit[701] [zwischen Ursache und Wirkung] gibt - [denn] beim Reissamen und Reisschößling gibt es nicht [einen derart großen Unterschied] wie zwischen Topf und Weber -, weil es [in der Ursache] eine Fähigkeit *(nus pa)*[702], die diese [Wirkung] erzeugt, gibt[703]. Auf diese Weise verwerfen wir aufgrund dieser [Fähigkeit][704] die Vorstellung der (Prä)existenz oder Inexistenz der Wirkung in der Ursache und stellen einfach *(re źig)* aufgrund der *('dis)*[705] [allgemein anerkannten Tatsache], daß die Wirkung aus der Ursache entsteht, fest, daß das Entstehen als existent erwiesen ist. [Und] dadurch, daß[706] das Entstehen erwiesen ist, ergibt sich, daß auch Bestehen und Vergehen (als existent) erwiesen sind. Deshalb *(te)* ist es ja nicht so, daß [, wie Du behauptest,] Bestehen usw. bloße Namen sind. Insofern als die Phänomene durch Entstehen, Bestehen u. Vergehen charakterisiert sind *(ldan pa)*, ist es ja [auch] nicht so, daß sie kein Eigenwesen hätten, weil sie als [den allgemeinen Merkmalen Entstehen usw. zugrundeliegendes] individuelles Wesensmerkmal *(svalakṣaṇa)* existieren [müssen].

Entgegnung: Was da [von Dir] soeben *(de ltar)* gesagt wurde, ist [so gut wie] nichts![707] — Warum? — [Weil] für den *(de'i)*, der *(gaṅ źig)* annimmt, daß das individuelle Wesensmerkmal der Phänomene existiert *('grub)*, [sich doch die Frage erhebt], ob dieses individuelle Merkmal in der Ursache usw. [schon] existiert oder nicht; eine dritte Alternative gibt es nicht. Und selbst wenn die Ursache als mit der Fähigkeit, die Wirkung hervorzubringen, versehen existiert, so [bedeutet das] dennoch nicht ,[daß] das Eigenwesen der Wirkung in der Ursache [irgendwie] vorhanden wäre; denn Du hast angenommen, daß die Phänomene entstehen, ohne [vorher] existiert zu haben[708]. Wenn dem aber so ist, bist Du eben diesem Fehler (sc. dem mit der Nicht-Existenz der Wirkung in der Ursache verbundenen) nicht entgangen *(log pa)*. Außerdem[709]:

> **Eine seiende [Wirkung] entsteht nicht, weil sie [bereits] existiert; [auch] eine nicht-seiende entsteht nicht, weil sie [überhaupt] nicht existiert; [auch] eine sowohl seiende als auch nicht-seiende [entsteht] wegen der Unvereinbarkeit [dieser] Eigenschaften nicht. Weil sie (die Wirkung) nicht entsteht, besteht und vergeht sie [auch] nicht. 4**

Was [Du vorher] mit folgendem Wortlaut gesagt hast: "Nachdem man Erwägungen über [Prä]existenz oder Inexistenz [der Wirkung in der Ursache] aufgegeben *hat, [kommt man] aus der Überlegung heraus, daß die Wirkung* [einfach] aus der Ursache entsteht, [zu dem Schluß, daß somit] die Entstehung auf der Welt erwiesen ist", das verhält sich nicht so. Warum?[710]

> [Weil] als Bestimmungsmerkmale *(rgyu mtshan)* der Phänomene für die Realisten[711] [nur die Alternative] Sein oder Nicht-Sein [in Frage kommt]; wieso? Weil sie, wenn sie die Behauptung, daß [nur] diese beiden [Bestimmungen in Frage kommen], aufgegeben hätten, wie diejenigen wären, die sagen, daß das in Abhängigkeit Entstandene leer ist[712].

Deshalb [erhebt sich], wenn man behauptet, daß eine [Wirkung] aus einer Ursache entsteht, [die Frage], ob diese als [bereits] Seiende entsteht oder ob sie als Nicht-Seiende entsteht.

Wenn[713], um damit zu beginnen, [die Wirkung bereits] **existiert**, dann ist diese Wirkung, **weil sie Existenz zum** [Eigen]**wesen hat**, immer [schon] dabei zu existieren *(rtag tu yod bźin pa)* **(326a=22,1,1)**, und[714] *(la)* weil sie [immer schon] dabei ist zu existieren *(yod bźin pa)*, **entsteht sie nicht**, wie eine gegenwärtige Erkenntnis. Somit *(*ity evam)* ergibt sich zunächst einmal, daß das [bereits] Existierende nicht entstehen kann, weil es [schon dabei ist zu] existieren.

Wenn sie aber **nicht existiert**, d.h.[715], wenn die Wirkung das Eigenwesen hat, nicht existent zu sein, bleibt auch in diesem Fall die Wirkung, **weil sie nicht** [essentiell] **existiert**, für immer dabei, nicht zu existieren *(sadā avidyamāna)*, und weil sie [für immer] dabei bleibt, nicht zu existieren, **entsteht sie nicht**, wie ein Hasenhorn.

Wenn einer sagt:" Auch so kann sie (die Wirkung) aber doch *(yaṅ)* unter beiden Aspekten *(gñis kyi tshul gyis)* (d.h. als eine, die zugleich existent und nicht existent ist) entstehen!"

[Dazu] sagt [Nāg.]:

> **"Wegen der Unvereinbarkeit [beider Eigenschaften entsteht] eine sowohl seiende als auch nicht-seiende [Wirkung] nicht".**

Das, was gegensätzliche Eigenschaften [hat], ist unvereinbar *(*vidharma)*; der Zustand *(dṅos po)*, [des] Gegensätzliche-Eigenschaften-[Habens] ist die Unvereinbarkeit *(*vaidharmya)*[716]. **Sein und Nicht-Sein** sind [solche Eigenschaften], die sich gegenseitig ausschließen; **bei welchem** *(gaṅ la)* [Phänomen] diese *(de)* [Eigenschaften], die, **insofern sie** sich gegenseitig ausschließen, **unvereinbar sind**, vorhanden sind, bei diesem *(de* vor *phan tshun)* Phänomen *(dṅos po la)* **gibt es keinerlei** *(gaṅ źig)* **Entstehen.** Hätte [die Wirkung] eine Entstehung, würde sie existieren[717]; bei [etwas] aber, das kein Entstehen hat, sind Bestehen und Vergehen nicht logisch möglich. Daraus folgt *(źes bya ste)*, daß es weder Bestehen noch Enstehen oder Vergehen gibt. Und daher ist erwiesen, daß Worte wie "Bestehen" usw. leer von einem Gegenstand sind. "Phänomene ohne Bestehen, Entstehen und Vergehen — wie könnten sie ein individuelles Wesensmerkmal haben?". Somit ist [wiederum] erwiesen, daß die Phänomene gleich dem Nirvāṇa leer von Eigenwesen sind. **4**

Der Gegner wendet ein: Selbst wenn man auf diese Weise [wie Du bewiesen hast] nicht sagen kann, es gebe eine Entstehung aus einer [in der Ursache schon] existierenden oder aus einer nicht [in der Ursache schon] existierenden [Wirkung], so gibt es doch den Ausdruck "entsteht" als etwas bei den Menschen bis hinunter zu den Frauen von Kuhhirten[718] Bekanntes. Deshalb gibt es die [allgemeinen Merkmale] Entstehen usw. Und somit *(źes bya la)* [muß] es, weil es sie gibt, [auch] das Eigenwesen der Phänomene geben[719].

Entgegnung: Wenn es das Eigenwesen der Phänomene, wie Sichtbares usw., der sogenannten Produkte *(bskyed pa)* gäbe, dann wäre es so [wie Du sagst[720]]; es gibt aber kein [Eigenwesen]. Warum?[721] [Weil], wenn es auf dieser Welt etwas zu Erzeugendes gäbe, dann gäbe es auch etwas, was dieses [zu Erzeugende] erzeugt; es gibt aber nichts, das erzeugt werden kann. Um zu zeigen, daß die Erzeugbarkeit des Entstandenen, Noch-Nicht-Entstandenen oder Im-Entstehen-Begriffenen, [so wie sie] von denjenigen, die fälschlich meinen, das Entstandene, Noch-Nicht-Entstandene **(326b=22,2,1)** oder Im-Entstehen-Begriffene sei zu erzeugen, [behauptet wird], unmöglich ist, sagt [Nāg][722]:

> **Was entstanden ist, kann nicht hervogebracht werden; auch das, was [noch] nicht entstanden ist, kann nicht hervorgebracht werden. Insofern es sowohl entstanden, als auch [noch] nicht entstanden ist, kann auch das Im-Entstehen-Begriffene nicht hervorgebracht werden. 5**

In diesem [Vers] **kann** zunächst **das Entstandene**, weil es [schon] dabei ist zu existieren, wie das Gegenwärtige **nicht hervorgebracht werden**, weil [seine nochmalige] Entstehung absurd wäre. Wenn es doch hervorgebracht werden muß/kann, dann *(de ltar na)* ist es nicht [bereits] entstanden, weil es vom [Merkmal] Entstehen[723] [noch] abhängig ist. Wenn hingegen *(*atha)* auch bereits Entstandenes noch hervorzubringen ist, so ergäbe sich ein Zustandebringen von bereits Zustandegebrachtem *(siddhasādhana[724])*, und es wäre niemals nicht zu erzeugen[725]. Somit *(źes bya ste)* ist es zunächst so, daß das Entstandene nicht hervorgebracht werden kann.

Was nicht entstanden ist, das ist, weil es [noch] kein Phänomen [/nichts Wirkliches] geworden ist *(*avastuprāptatvāt)*, keinerlei Wesen *(* na kiṃcitsvabhāva)*; weil aber das, was keinerlei Wesen ist, kein bestimmbares *(ṅes par gzuṅ ba)* Wesen hat, kann es nicht spezifisch [in der Form] "dies bestimmte [Ding] *(*idaṃ nāma)* entsteht aus jenem" aufgezeigt werden[726] *(bstan du med pa)*. Somit **kann auch** das Nicht-Entstandene **nicht hervorgebracht werden**. Außerdem ist, weil es bei dem, was nicht entstanden ist, keine Grundlage[727] gibt, das Autreten einer [darauf bezogenen] Tätigkeit des Entstehens unmöglich. Somit kann [auch] das [Noch-]Nicht-Entstandene nicht hervorgebracht werden.

Hierzu sagt [der Gegner]: — [Zugestanden], das [bereits] Entstandene kann nicht hervorgebracht werden, und alles [Noch-]Nicht-Entstandene auch nicht. Bei welchem Noch-Nicht-Entstandenen jedoch der [vollständige] Komplex [seiner] Ursachen und Bedingungen bereitsteht *(ñe ba)*[728], gerade das soll hervorgebracht werden!

Entgegnung: — Wofür sind diese [Ursachen und Bedingungen da]?

O — Für das, was durch [jene] Ursachen und Bedingungen hervorzubringen ist.

D — Von wem wiederum soll das hervorgebracht werden? Wenn [Du] sagst: "Durch das, was Ursache und Bedingung dafür ist", [dann] ergäbe sich fälschlich *(thob par 'gyur)*, daß sie sich gegenseitig stützen. Und wenn sie sich gegenseitig stützen, würden alle beide (d.h. Hervorbringer und Hervorzubringendes), da Korrelate *(phan tshun dag)* nicht [wirklich] existieren, nicht existieren. Deshalb kann [dieses noch] nicht [ganz] Entstandene nicht hervorgebracht werden.

Nun **kann auch das, was im Entstehen begriffen ist, nicht hervorgebracht werden.** — Warum? — **Weil das** im Entstehen Begriffene **sowohl entstanden als auch unentstanden ist.** Was [nämlich] auf dieser Welt als "im Entstehen begriffen" bezeichnet wird, ist teils [bereits] entstanden[729] und teils [noch] nicht entstanden. Was von diesem [bereits] teils entstanden ist, das kann ebenso [wie das Entstandene] nicht hervorgebracht werden, weil es den besagten Fehler gibt. Auch was davon [teils noch] nicht **(327a=22,3,1)** entstanden ist, kann nicht hervorgebracht werden, weil sich [dann] der [ebenfalls vorher] erwähnte Fehler ergibt.

Der Ausdruck **"[sowohl] entstanden und [als auch] nicht entstanden"** [in der Kārikā] bedeutet: "Weil [es bereits] entstanden und [noch] nicht entstanden ist"; weil [hier mit einem Ausdruck] mit Nominativendung auf eine Begründung hingewiesen ist *(bstan)*. Weil *(*iti)* [die Eigenschaften] "entstanden" und "unentstanden" bei ein und demselben Phänomen gleichzeitig unmöglich sind, [kann] ein so beschaffenes Phänomen nicht existieren. Somit kann [auch das im Entstehen Begriffene] keinesfalls das Hervorzubringende sein.

Wenn in der besagten Weise weder das Entstandene hervorgebracht werden kann, noch das Nicht-Entstandene hervorzubringen ist, noch das im Entstehen Begriffene, insofern es [teils] entstanden, [teils] unentstanden ist, hervorgebracht werden kann, dann ergibt sich zwangsläufig, da es nichts gibt, was hervorgebracht werden kann, folgende *(de ltar)* [Frage] *('gyur)*: " Wie können diese [Phänomene] Produkte sein?" Wenn die sogenannten Produkte hier *(de la)* nicht möglich sind, dann ist erwiesen, daß es kein Entstehen gibt. **5**

Einwand — Selbst wenn es das Hervorzubringende nicht gibt, so gibt es doch wenigstens *(re źig)* die Ursache, die eine Wirkung hervorbringt; ohne eine hervorzubringende [Wirkung] ist [aber] auch eine hervorbringende [Ursache] absurd, deshalb *(*ity anena)* muß *('gyur)* es auch die hervorzubringende [Wirkung] geben.

Entgegnung — Wenn es die hervorbringende Ursache selbst *(ñid)* gäbe, gäbe es [auch] die hervorzubringende [Wirkung]. Es gibt sie aber nicht. Um [dies] zu zeigen hat [Nag] gesagt:

> **Wenn die Wirkung [bereits] existierte, wäre [die Ursache] mit der Wirkung versehen. Wenn sie[730] nicht [bereits] existierte, wäre [die Ursache] gleich einer Nicht-Ursache[731]. Wäre sie (die Wirkung) sowohl seiend als auch nicht seiend, [ergäbe sich] ein Widerspruch. [In Bezug auf eine Wirkung] in allen drei Zeiten ist sie (die Ursache) nicht logisch möglich. 6**

Auf dieser Welt bestimmt man nicht einen zwar existierenden *(yod bźin pa)*, aber [in seiner Keimkraft] beschädigten[732] Samen und ein Kügelchen geschmolzenen Eisens *(*taptāyas)* oder dergleichen als Ursache eines Schößlings, weil dies absurd ist; [als solchen] bestimmt man [aber] den Samen, weil er mit der " Schößling" genannten Wirkung versehen ist; somit ist [etwas] dadurch, daß es keine Verbindung zur Wirkung hat, nicht Ursache.

Wenn[733] man [eingedenk dieser Definition *(yin la)*] den Ausdruck "**mit [der Wirkung**[734]] **versehen**" [in der Kārikā] als Bezeichnung[735] für die Ursache interpretiert *('chad)*, dann muß man das [Wort] "könnte sein/ ergäbe sich" *('gyur *bhavet/syāt)* ergänzen. Deshalb besagt [die Verszeile]: "Wenn die Wirkung existierte, könnte [etwas] ein Mit-der-Wirkung-Versehenes sein" und *(ste)* [das] bedeutet: "Wenn die Wirkung existierte, könnte [etwas] Ursache sein". Denn sonst, [d.h.] wenn *mit*[736] dem Wort "**mit der Wirkung versehen** *('bras ldan)*" nicht das Bestimmte (d.h. die Ursache) [gemeint] wäre, dann **(327b=22,4,1)** ließe sich nicht feststellen, wessen Bestimmung dieses [Wort "mit der Wirkung versehen"] ist, d.h.,[737] es [bliebe unklar], was mit der Wirkung versehen ist. Und dadurch wäre der Sinn [des Satzes] unvollständig. Wenn aber *(te= *ca?)* das Wort "**mit der Wirkung versehen**" die Ursache bezeichnet, liegt keine[738] Unvollständigkeit des [Satz]sinnes vor.

Wenn man aber [behauptet, daß] dieser [Bestimmungsträger der Qualifikation *'bras ldan*, d.h. die Ursache] sich dem Sinne nach *(don gyis)* kraft der [weiter am Ende von Pāda b] erwähnten Aussage: "**Gleich dem, was nicht Ursache ist**[739]" ergibt, [so][740] wäre es auch in diesem Fall *(de lta na yaṅ)* zwar richtig [anzunehmen], daß sich dieser [Bestimmungsträger] dem Sinne nach irgendwie kraft[741] der Verwendung des Wortes **hetu* [in **ahetunā samaḥ* nur als negativ bestimmte Wesenheit, so wie man aus der Aussage]: "Er ist kein Geher" [schließt:] "Also geht er nicht", ergibt, andernfalls aber nicht, und [deshalb] haben wir gesagt *(brjod)*, daß [in der Kārikā] ein Synonym für Ursache gebraucht ist *(ñe bar len pa)* und haben [sie] nicht [dahingehend] erklärt *(bśad)*, daß sich [der Bestimmungsträger] dem Sinne nach [kraft des Ausdrucks **ahetusaṃa*] ergibt.

Und selbst, wenn dem so wäre, ergäbe sich trotzdem keinerlei Mißverständnis *(skyon)*, denn der Bestimmungsträger *(bye brag)*[742] könnte [dann] aus der Interpretation der

[Kārikā] ermittelt werden.

Dabei wird [die kausale Wirksamkeit der Ursachen] folgendermaßen im Abhidharma[743] [zeitlich] festgelegt: *"Fünf [Ursachen] ergreifen ihre Wirkung, während sie gegenwärtig[744] sind; zwei bringen [ihre Wirkung] hervor, während sie gegenwärtig[745] sind; zwei [bringen sie hervor,] während sie gegenwärtig und nachdem sie vergangen sind; eine bringt [sie] hervor, nachdem sie vergangen ist".*

Auf Grund [dieser Festlegung im Abhidharma] *(...phyir)* ergreifen die fünf folgendermaßen genannten Ursachen: "Koexistente *(*sahabhū)*, gleichartige *(*sabhāga)*, assoziierte *(*saṃprayukta)*, universelle *(*sarvatraga)* und [die Ursache] karmischer Vergeltung *(*vipāka)*", ihre Wirkung - d.h.[746] sie bleiben als [deren] Ursache bestehen - nur, wenn sie sich in der Zeitstufe der Gegenwart befinden, weil sie, wenn sie [in dieser gegenwärtigen Zeitstufe] ihre Wirkung nicht ergriffen haben, [die Wirkung] nicht hervorbringen können. Anderseits *(yaṅ)* erzeugen [nur] einige [von ihnen] ihre Wirkung nur, wenn sie [selbst] gegenwärtig sind, nämlich die Wirkung der männlichen Aktivität[747] der koexistenten und der assoziierten Ursache[748]. Einige [erzeugen ihre Wirkung] als vergangene und gegenwärtige, nämlich die sich ergießende Wirkung[749] der gleichartigen und universellen Ursache. Daß[750] [die sich ergießende Wirkung] von [diesen beiden Ursachen] als vergangene *('das pa'i dṅos pos)* erzeugt wird, ist klar[751]. Als gegenwärtige aber erzeugen diese [beiden Ursachen] ihre Wirkung, weil [diese] unmittelbar danach vollendet ist[752]. Wenn [ihre] Wirkung entstanden ist und wenn diese beiden [Ursachen] vergangen sind, bringen sie, weil ihre Wirkung bereits hervorgebracht wurde [, als sie gegenwärtig waren], sie nicht noch einmal hervor [jetzt, wo sie unmittelbar danach vergangen sind]; vielmehr [gilt generell, daß] eine gegenwärtige[753], hervorgebrachte Wirkung nicht noch einmal hervorgebracht werden kann. Die Ursache [in Gestalt karmischer] Vergeltung [schließlich] bringt ihre Wirkung nur hervor, wenn sie vergangen ist.

Wenn **(328a=22,5,1)** in der besagten Weise das Ursache-Sein [der Ursache] *(rgyu ñid)*[754] [sich dadurch definiert], daß die Ursachen die Verbindung zwischen Ergreifen und Hervorbringen der Wirkung gewährleisten *(byas pa?)*, dann ist nur, wenn die Wirkung existiert, die Ursache, insofern sie mit ihr (der Wirkung) in Verbindung steht, als Ursache stimmig, nicht aber[755], wenn [die Wirkung] nicht existiert. Wenn man aber *(gaṅ yaṅ=*yadi punar?)*, damit [unter diesen Voraussetzungen] die Ursachen als Ursachen [berechtigterweise] existieren *(grub)*, annimmt, [ihre] Wirkung existiere (zumindest gleichzeitig mit ihnen), was sollen dann in Bezug auf eine [bereits] vorhandene Wirkung [diese] Ursachen [bewirken]? — Denn wenn die Wirkung, zwecks deren [Hervorbringen] man nach einer/der Ursache sucht, [schon] vorhanden ist, hat die Ursache überhaupt keinen Zweck mehr[756].

Wenn man aber *(*atha)* [dennoch], um bestimmen [zu können] "dies ist die Ursache jener Wirkung", behauptet[757], [es handle sich dabei] um die Ursache einer gegenwärtig existierenden Wirkung, so ist das auch nicht logisch richtig. — Warum? - Weil[758] sich [auch] in diesem Fall *('dir)* für denjenigen, der akzeptiert, daß die Wirkung [gegenwärtig] existiert, zwangsläufig ergibt *('gyur ba)*, daß er, da die Ursache keinen Zweck [mehr] hat, es für richtig halten muß, daß die Ursache als nicht existent[759] erwiesen ist. Und wenn [somit] die Ursache nicht existiert, wird [auch] die Existenz der Wirkung beseitigt, und so ergibt sich, daß [die beiden] durch [ihre] gegenseitige "Abhängigkeit[760]" *(brten pa)* beseitigt worden sind. Deshalb ist es nicht logisch möglich *('thad)* zu sagen[761]:" Dies ist die Ursache jener Wirkung".

Und somit *(des na yaṅ *ataś ca)* ist es nicht richtig, um bestimmen [zu können] "dies ist die Ursache jener Wirkung", anzunehmen, die Ursache [bezöge sich] auf eine [bereits] vorhandene Wirkung.

Wenn jemand sagt *(źe na)*[762]: "Weil [sonst= wenn die Wirkung nicht schon zur Zeit der Ursache existierte], solange seine Wirkung nicht vollends hervorgebracht ist *(rdzogs pa)*, *kein Phänomen als Ursache*[763] *bestimmt werden könnte, [stellt sich die Frage,] welcher* normale Mensch *(*laukika)*, der die Wirkung anstrebt, sich daran machen würde *('jug par 'gyur)*, [die entsprechende Ursache] zu ergreifen und [Nicht-Ursachen] außer Acht zu lassen *(spoṅ ba)*, [wenn wegen der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache noch gar nicht als solche konstituiert wäre]. Diejenigen, die eine [bestimmte] Wirkung anstreben, pflegen sich [aber doch schon] vorher (d.h. vor dem Eintreten der Wirkung) daran zu machen, die Ursache zu ergreifen und Nicht-Ursachen zu vermeiden.

— Diese ist bloßes [Gerede][764]! Wenn ihre[765] Wirkung existiert, hat die Ursache überhaupt keinen Zweck! Wenn man aber [dennoch] behauptet, die Ursache habe einen Zweck, so hat sie trotzdem keinen[766], denn es heißt[767]: "Bereits Entstandenes entsteht nicht wieder, weil sich der Fehler des Regressus ad infinitum ergäbe und weil [dies nochmalige] Entstehen nutzlos wäre"; auf diese Weise *(*ity evaṃ)*[768] ist, wenn die Wirkung [bereits] existiert, die Ursache nicht stimmig.

Wenn man aber, um die besagten Fehler zu vermeiden, behauptet, die Wirkung existiere nicht[769], [so gibt es] auch in diesem Fall [Schwierigkeiten]:

Wenn [die Wirkung] aber nicht existierte, wäre [die Ursache] gleich einer Nicht-Ursache[770].

Wenn es die "Sauermilch" genannte **(328b=23,1,1)** Wirkung gibt, ist es ja angebracht zu sagen: "Nur die Milch ist ihre Ursache, nicht aber das Wasser"; denn [die erstere] ist mit dieser Wirkung versehen, [das andere] aber nicht. Wenn [aber] ihre (der Milch) Wirkung, die sog. Sauermilch, fehlt, dann gibt es nicht [mehr] in Bezug auf die "Sauermilch" genannte Wirkung der Milch einen Unterschied zwischen dem nicht Ursache seienden Wasser usw. und der Ursache seienden Milch, [und] daraus würde folgen, daß die Sauermilch nicht aus der Milch[771] entstünde, weil [sie, die Milch] gleich dem wäre, was nicht Ursache ist.

Auf diese Weise ist, wenn die Wirkung nicht existiert, [dann] in Bezug auf diese [nicht existierende Wirkung] *(de la)* auch die Ursache *nicht* [als] *existent* [stimmig][772].

Wenn nun aber *(*atha)* jemand sagt: "Es gibt [doch] die Ursache einer sowohl seienden als auch nicht seienden Wirkung!", [dann] hat [Nāg. dazu] gesagt:

Wenn [die Wirkung] sowohl seiend als auch nicht seiend wäre, ergäbe sich ein Widerspruch.

D.h. *(...te)*: Weil die [Eigenschaften] des Seins und des Nicht-Seins sich gegenseitig ausschließen, sind sie bei ein und derselben Wirkung unmöglich. Somit *(źes bya ste)* gibt es überhaupt keine derartige Wirkung. Wenn es eine [derartige Wirkung] nicht gibt, dann ist die Wirkung [auch] nicht eine, die [zur Zeit der Ursache] gerade im Begriff ist zu existieren[773]. Wie kann es [aber] *(yin la)* jemals eine von einer Wirkung unabhängige Ursache geben?

Durch die besagte Argumentation erweist sich eine Ursache in Bezug auf eine in den drei Zeiten [befindliche] Wirkung als nicht [möglich], [d.h.,] die Ursache existiert somit *(*iti)* nicht [wirklich]. Eben deswegen hat [Nāg.] gesagt:

> **[Bezüglich einer Wirkung] in allen drei Zeiten ist [die Ursache] nicht stimmig.**

Wenn man in diesem [Zusammenhang] für richtig hält, daß die Ursache sich auf eine [bereits] existierende Wirkung bezieht, dann ergäbe sich fälschlich, daß die Wirkung vorher [da wäre] und die Ursache [erst] hinterher, wie [wenn] der Schüler [erst da wäre] und der Lehrer [erst danach]. Wenn [aber] die Wirkung [noch] nicht da ist, dann ergäbe sich, daß die Ursache [unabhängig von ihrer Wirkung] zuerst da wäre und [dann] später die Wirkung [unabhängig von ihrer Ursache], wie bei der Milch und der Sauermilch[774]. Wenn man [schließlich] annimmt, [die Ursache bezöge sich auf eine Wirkung], die sowohl seiend als auch nicht seiend wäre, ergäbe sich fälschlich, daß Ursache und Wirkung beide in der Gegenwart wären, weil [gemäß der vorigen Kārikā] das, was gegenwärtig im Entstehen begriffen ist, seinem Wesen nach sowohl seiend als auch nicht seiend ist. Nachdem [er = Nāg.] somit[775] [ein]gesehen hatte, daß in der besagten Weise *('di ltar)* auf alle Fälle die Ursache nicht möglich war, hat er gesagt:

> **In allen drei Zeit[relation]en [, die sie zur Wirkung haben kann,] ist die Ursache nicht stimmig.**

Oder aber *(*athavā)* das Wort "**auch**" *(*api)*[776] im Ausdruck "**in den drei Zeiten ist [die Ursache] auch nicht stimmig**" ist zu verstehen *(blta)* im Sinne einer Hinzufügung[777]. In diesem Fall *(de la)* ist mit Hilfe [der Spezifikationen] "vergangen, gegenwärtig und zukünftig" die Ursache [selbst als in den] drei Zeitstufen [befindlich zu betrachten] und *(la)* die Wirkung ebenfalls *(*api)* [als in den] drei Zeitstufen [befindlich anzunehmen]. Auch bezogen auf eine in jeder einzelnen [Zeitstufe befindlichen] Wirkung ist eine Ursache [jeweils] in den drei Zeitstufen auf Grund der besagten Argumente unmöglich. Mit dieser Absicht *(źes pa)* hat [Nāg.] gesagt:

> **[Eine Relation zwischen Ursache und Wirkung, bei der jede jeweils] in den drei Zeiten (329a=23,2,1) [angenommen wird], ist nicht stimmig.**

In diesem Sinne heißt es auch im zwanzigsten Kapitel des Grundtextes [des Madhyamaka][778]:

> *Es gibt niemals den Kontakt einer vergangenen Wirkung mit einer vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Ursache. (MMK XX,12)*
>
> *Es gibt niemals den Kontakt einer gegenwärtigen Wirkung mit einer zukünftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Ursache. (MMK XX,13)*
>
> *Es gibt niemals den Kontakt einer zukünftigen Wirkung mit einer gegenwärtigen, zukünftigen oder vergangenen Ursache. (MMK XX,14)*

Wenn man sie in der eben beschriebenen Weise *('di ltar)* untersucht, [erweist sich] die Ursache als unmöglich. Wenn folglich die Ursache nicht existiert, gibt es [auch] nicht die von ihr hervorzubringende Wirkung, und da es die hervorzubringende Wirkung nicht gibt, ist es erwiesen, daß es kein Entstehen gibt. **6**

Der Gegner wendet ein: Da es [autoritative] Belehrungen über die Anzahl der Ursachen gibt, gibt es [sie= die Ursachen] doch! Über die nicht existierenden Haare von Schildkröten gibt es keine Belehrung hinsichtlich [ihrer] Zahl. Um die Zahl der Ursachen zu lehren, aber [heißt es] im Abhidharma[779] so *(ces)*:

"Die Ursache gilt als sechsfach: Effiziente (kāraṇa)[780]*, koexistente (sahabhū), gleichartige (sabhāga), assoziierte (samprayukta), universelle (sarvatraga) und [die Ursache] karmischer Vergeltung (vipāka)."*

Auch in den Sūtras[781] heißt es: *"Eine Gegebenheit ist förderlich für den Fortschritt [auf dem Heilsweg] (khyad par gyi skal pa can), nämlich die korrekte Achtsamkeit". "Zwei*[782] *Ursachen, zwei Bedingungen erzeugen die korrekte Ansicht, nämlich: Innerlich die korrekte Aufmerksamkeit und geeignete Worte eines anderen". "Drei*[783] *Gegebenheiten sind in vieler Hinsicht hilfreich: Nämlich der Umgang mit edlen Menschen, das Hören der edlen Lehre und die korrekte Aufmerksamkeit."*

Entgegnung: Wenn es die Ursachen gäbe, gäbe es in der Tat ihre Anzahl; es gibt [sie = die Ursachen] aber nicht [wirklich]; und um zu zeigen, inwiefern es sie nicht gibt, hat [Nāg.] gesagt:

> **[Weil einerseits] ohne das eine [Phänomen]**[784] **die vielen [Phänomene nicht vorkommen] und [anderseits] ohne die Vielen das Eine nicht vorkommt, deshalb sind**[785] **die Phänomene in Abhängigkeit entstanden [und eben deshalb] ohne Merkmale. 7**

Hier im gewöhnlichen Leben[786] bestimmt man **(329b=23,3,1)** als Zahl(wort) die konventionelle Bezeichnung *(brda)*, die die verschiedenen [Dinge][787] aufzählt, und zwar in dem Gedanken, daß diese Zahl(wörter) die verschiedenen [Dinge] aufzählen oder berechnen[788]. Und diese Zahlen sind "eins", "zwei", "viele"[789] usw. Dabei[790] bestimmt man das[791] [Phänomen], das mit[792] der Zahl "eins" zu bezeichnen[793] ist, als einzelnes [Phänomen], ebenso die mit der Zahl "zwei" [zu bezeichnenden] als zwei Phänomene und die mit dem Zahlwort "viel" [zu bezeichnenden] als viele Phänomene.

Unter diesen Voraussetzungen *(de la)* würde, wenn[794] es irgendein einzelnes, von den vielen [anderen] Phänomenen unabhängiges [Phänomen] gäbe, [diesem] die Zahl "eins" zukommen *('gyur)*. **Es gibt** aber **keine** nachweisbare **Existenz** *(grub)* für das Eigenwesen **eines von den vielen** anderen [Phänomenen] **unabhängigen einzelnen** Phänomens. [Denn[795]] wenn jemand die Ansicht vertritt[796] *(gaṅ źig)*, daß ein [verursachter heilvoller oder befleckter] Daseinsfaktor [immer] mit sich selbst als fünfzehn[ten][797] (d.h. mit 14 Begleitfaktoren) entsteht, dann existiert nach dieser Ansicht ein einzelner Daseinsfaktor nicht unabhängig von [diesen] fünfzehn[798] Daseinsfaktoren.

Wenn man ferner [die Existenz] eines einzelnen materiellen[799] Phänomens dieser [Sphäre der Sinnlichkeit[800]] postuliert, so hat es auf Grund der Bestimmung[801]: *"In der Sphäre der Sinnlichkeit (kāmadhātu) [besteht] das Molekül (paramāṇu), in dem kein Ton (śabda) und kein Sinnesorgan (indriya) vorhanden sind, aus acht Entitäten*[802]*"*, unabhängig von den [anderen] sieben Entitäten *(rdzas)* keine wesenhafte Existenz. Oder wenn [man annimmt, dieses einzelne Phänomen] bestehe aus einer Erkenntnis samt den sie begleitenden Faktoren *(cittacaitasika)*, so hängt [jedes von ihnen] in der Sphäre der [sinnlichkeitsfreien]

Körperlichkeit aufgrund der Bestimmung im [Abhidharma]kośa[803]: *"Die Erkenntnis und die sie begleitenden [geistigen] Faktoren [entstehen] zwangsweise [immer] zusammen"*, wenn man alles zusammenfaßt, von etwas ab, das aus elf Entitäten[804] besteht. Wenn man aber [dieses einzelne Phänomen] unter den [vom Bewußtsein] unabhängigen [Faktoren *(cittaviprayuktasaṃskāra)* vermutet], so existiert dieses einzelne Phänomen ebensowenig unabhängig von vielen [anderen Phänomenen], weil es auch dafür im [Abhidharma]kośa[805] die Bestimmung gibt: *"Die [primären Merkmale des Verursachten (lakṣaṇa), (sc.) Entstehen, Altern, Bestehen und Vergänglichkeit,] besitzen [ihrerseits sekundäre Merkmale des Verursachten (anulakṣaṇa), sc.] Entstehen des Entstehens usw. Die [primären Merkmale] sind wirksam mit Bezug auf [jeweils] acht Faktoren; die [sekundären (z.B. Entstehen des Entstehens) jeweils nur] auf das eine [ihnen zugeordnete primäre Merkmal (z.B. in diesem Fall das Entstehen)]"*

Wenn in der besagten Weise kein einzelnes Phänomen unabhängig von vielen [anderen Phänomenen] existiert, wie kann es dann, angesichts der Tatsache, daß einzelne Phänomene nicht als existent erwiesen sind, eine Anhäufung [solcher] einzelnen [Phänomene] geben? Weil *(*iti)* es **ohne die** Anhäufung **einzelner auch nicht die vielen** [Phänomene] **geben [kann,** ergibt sich], daß auch die vielen [Phänomene] nicht [wirklich] existieren. So wie ĀRYADEVA gesagt hat[806]:

> *Welches Phänomen man auch immer untersucht, dieses hat keine Einheit; und wenn ein einzelnes [Phänomen] nicht existiert, existieren auch die vielen (330a=23,4,1) nicht.*

Somit *(źes so)* [hat sich ergeben, daß,] wenn es in der besagten Weise ein einzelnes Phänomen nicht unabhängig von den vielen Phänomenen gibt, angesichts dieser Nicht-Existenz des einen [auch] die vielen nicht möglich sind.

Und wenn infolge der Nicht-Existenz einzelner Phänomene die Vielheit [solcher Phänomene] nicht möglich ist, dann gibt es auf Grund dieser Inexistenz der Vielheit [von Phänomenen] auch nicht das Eins-Sein [der Phänomene], dessen Existenz aus der Korrelation *('brel pa)* zu dieser [Vielheit als kontradiktorischem Gegensatz] resultiert. In diesem Sinne hat [Nāg] gesagt:

> **Ohne die vielen [Phänomene] kommt das einzelne [Phänomen] nicht vor.**

D.h.: Wenn es die vielen nicht gibt, ist das eine/einzelne nicht möglich[807].

Wenn es die jeweils einzelnen oder die vielen Phänomene nicht gibt, wie soll auf sie bezogen *(de la)*[808] die Zahl "eins" oder die Zahl "viel" verwendet werden? Deshalb gibt es die Zahl nicht, und wenn es die Zahl nicht gibt, dann ist die [wirkliche] Existenz der Ursachen, welche [gemäß unserem Gegner] durch den Grund *(rgyu mtshan)* des Vorkommens *(srid pa)* der Zahlen [im alltäglichen Leben] erwiesen [sein soll], nicht erwiesen[809].

> Einwand — Wenn es die einzelnen [Phänomene] nicht gäbe, dann dürfte die alltägliche Bezeichnung *(tha sñad)* "eins" wie im Ausdruck "ein Topf" nicht vorkommen, und wenn es die vielen [Phänomene] nicht gäbe, dürfte es auch nicht die Bezeichnung "viel" [wie im Ausdruck] "viele Töpfe" geben.
>
> Entgegnung — Wer sagt denn so etwas? Mit der Aussage: "Ein Einzelding

existiert nicht, die vielen [Phänomene] existieren nicht" haben wir widerlegt, daß das Eigenwesen der einzelnen oder vielfachen Phänomene existiert; und weil deren Eigenwesen keine fundierte Existenz hat,

> **deshalb sind[810] die Phänomene in Abhängigkeit entstanden [und] haben [somit] keine Merkmale.**

Gerade weil ihr Eigenwesen als nicht existent erwiesen ist, eben deshalb sind die Phänomene in Abhängigkeit entstanden; weil [im Gegensatz dazu für Phänomene, die] ein Eigenwesen hätten, das Entstehen nutzlos wäre. Spiegelbilder und dergleichen aber, insofern[811] ihr Eigenwesen erwiesenermaßen nicht existiert *(ma grub)*, werden als bedingt entstanden wahrgenommen *(ñe bar thob pa)*. Eben deshalb sind alle Daseinsfaktoren ohne Merkmale; und es ist [somit] erwiesen, daß alle Daseinsfaktoren leer von Eigenwesen sind. Oder sie sind ohne Merkmale, insofern sie, da sie kein Eigenwesen haben, nicht [zu Recht] als voneinander verschieden konzipiert werden [können]; das bedeutet, daß alle Phänomene, weil sie keine Unterschiede aufweisen, wesensidentisch sind.

Auch insofern als sie nicht Objekte der Erkenntnis sind, haben [die Phänomene] nicht [den Charakter von] Merkmalen[812]. Denn da die Erkenntnis **(330b=23,5,1)** die Merkmale zur objektiven Stütze *(dmigs pa)* nimmt[813], könnte sie nur auftreten *('jug par gyur gran na)*, indem sie in Bezug auf ihre [spezifische] objektive Stütze, welche sich durch irgendeine Besonderheit *(khyad par)* von [allen] anderen [möglichen] objektiven Stützen der Erkenntnis auszeichnet, auftritt *('jug bźin pa)*[814]. Weil aber [gerade] das Eigenwesen dieser besonderen objektiven Stütze fehlt, existiert sie (die objektive Stütze[815]) nicht, und eben deshalb haben die Phänomene, insofern sie gemäß dem vorigen Gedanken *(źes bya ste)* nicht [wirklich] Objekte der Erkenntnis sind, nicht [den Charakter von] Merkmalen.

Andere aber erklären [diese Kārikā] auf andere Weise *(gźan du'an *anyathā)*[816]: Im Alltagsleben *('dir)* beziehen sich die Namen (= sprachl. Bezeichnungen) zum Zwecke der Verständigung *(tha sñad kyi don du)* auf jeden Fall *(ṅes par)*[817] auf einen [bestimmten] Gegenstand (/ eine Bedeutung); und [zwar] lassen sie ihre [jeweilige] Bedeutung dadurch erkennen, daß sie [sich] gegenseitig [von] andere[n] Namen als sich selbst absondern[818]. Aber *(la /... kyaṅ)* [nur], wenn es viele gäbe, wäre zwecks deren Aussonderung das Wort "eins" sinnvoll *('thad pa)*. Wenn es aber *(la /...yaṅ)* die [vielen] anderen nicht gibt, was könnte dann durch es (=das Wort "eins") ausgesondert werden? Somit würde sich ergeben, daß es keine Beziehung [mehr zu seiner Bedeutung] *(sbyor bar mi byed *an-abhisaṃbandha)* hätte. Irgendeine Zahl "eins", die ihrem Eigenwesen nach etwas anderes als der [bloße] Name wäre, gibt es nicht[819]. Auf diese Weise *('di ltar)* existiert [die Zahl] "eins", da sie auf die [Zahl] "viel" korrelativ bezogen *('brel)* ist und diese [sogar] zur Vorausssetzung *(rgyu mtshan)* hat, nicht ohne [die Zahl] "viel". Das beinhaltet *(źes bya ba la)*, daß sie, da sie [beide] (die Zahlen "eins" und "viel",) vom jeweils anderen abhängen, nicht selbständig sind, und da sie nicht selbständig sind, sind sie überhaupt nicht wirklich existent *(yoṅs su ma grub)*. Man soll wissen, daß es sich mit den anderen Zahlen ebenso verhält.

> Einwand — Wenn, so wie [Du es behauptet hast,] die [wirkliche Existenz] der Zahlen nicht möglich ist *('thad)*, wie [kommt es, daß man] Ausdrücke wie "eins", "zwei", "viel" usw. verwendet?
>
> [Entgegenung — Dazu hat Nāg in der Kārikā gesagt:]
>
> " **Deshalb sind sie [zwar] in Abhängigkeit entstanden; die**

Phänomene besitzen aber[820] keine [wirklichen] Merkmale".

Folgendes wird hiermit ausgedrückt *(*etad uktaṃ bhavati)*: Weil es, insofern sie, wie bewiesen *(de ltar)*, voneinander abhängen, in [den Zahlen] "eins" oder "viel" kein ihnen spezifisches Wesensmerkmal *(raṅ gi mtshan ñid)* gibt, deshalb gibt es in allen bedingt entstandenen Aspekten[821] in derselben Weise *(de ltar)* kein wirkliches Merkmal *(dṅos po'i mtshan ñid)*. So wie man [etwas], insofern es durch die Eigenschaften der Fäden *(*tantuguṇa?)*[822] charakterisiert ist *(mtshan ñid pa)*, obwohl es in den Fäden selbst nachweislich nicht existiert *(ma grub)*, dennoch [bloß] in Anlehnung *(ñe bar brten pas)* [an diese] **(331a=24,1,1)** als Tuch *(*paṭa)* bezeichnet, ebenso spricht man, obwohl es in Wirklichkeit *(don dam par)* [die Zahl] "eins" nicht gibt, in Anlehnung daran von "viel", und obwohl es [in Wirklichkeit die Zahl] "viel" nicht gibt, wird in Anlehnung daran, die Bezeichnung "eins" verwendet. Da es aber *(la)* in Wirklichkeit *(*paramārthatas)* keine Merkmale gibt, heißt es [in der Kārikā], daß die Phänomene keine Merkmale haben. [D.h.,] insofern sie durch das Nicht-Vorhandensein von Merkmalen charakterisiert sind *(mtshan ma med pa ñid pas)*, sind sie ohne Merkmale[823]. [Die Merkmale] aber *(la)* heißen "Merkmale", weil sie von der Vorstellung (/ dem Denken) *(blo)*, die sie im Alltag als Entitäten *(dṅos po ñid du)* gebraucht (oder, die mit ihnen im Alltag umgeht, als ob sie wirklich wären) *(tha sñad pa)*, zu Merkmalen gemacht worden sind *(*nimittīkṛta)*. Da diese [Merkmale] aber nicht wirklich existent *(*pariniṣpanna)* sind, sind [die Phänomene] merkmallos. **7**

Der Gegner wendet ein: Wenn Du dadurch, daß Du in der besagten Weise die Zahl[en] widerlegt hast, bewiesen haben [solltest], daß die Ursachen nicht [wirklich] existieren, dann würde sich doch *('o na de ltar 'gyur na *evaṃ tarhi)* für Dich *(khyod kyi)* das [von Dir akzeptierte] Entstehen in Abhängigkeit [unerwünschterweise] nicht ergeben[824]. Wieso? [Weil man] doch *(ni)* das Entstehen einer Wirkung in Anlehnung an ihre Ursache[825] in dieser [Lehre] *('dir)* als "Entstehen in Abhängigkeit" [bezeichnet]. Dieses [Entstehen in Abhängigkeit] aber würde dadurch zunichte gemacht werden, daß man bewiesen hätte, daß es keine Ursache gibt; es ist aber nicht zulässig *(ruṅ ba ma yin)*, es zunichte zu machen, weil vom Erhabenen in den Sūtras mit den Worten[826]: *"Wer das Entstehen in Abhängigkeit sieht, der sieht die [wahre] Gesetzmäßigkeit [aller Daseinsfaktoren] und wer die [wahre] Gesetzmäßigkeit [aller Daseinsfaktoren] sieht, der sieht den Tathāgata"* verkündet worden ist, daß der, der es (das Entstehen in Abhängigkeit) sieht, die [wahre] Gesetzmäßigkeit [aller Daseinsfaktoren] *(chos[827])* erschaut. Aus diesem Grunde gibt es, weil es das Entstehen in Abhängigkeit gibt, [auch] die [dieses Entstehen] bewirkende Ursache.

Entgegnung: Die Annahme *(*kalpanā)*, daß [eine Wirkung] in Anlehnung an eine Ursache entsteht, ist nur richtig, [wenn es diese Ursache gibt,] nicht aber, wenn es sie [, wie wir gezeigt haben,] nicht gibt. Auch in folgender Weise erweist sich die Vorstellung des Entstehens [einer Wirkung] in Abhängigkeit [von ihrer Ursache] als nicht richtig, weil nämlich [von Nāg gelehrt worden ist]:

> **Die zwölf Glieder, die bedingt entstehen, insofern ihre [jeweilige] Wirkung leidvoll[828] ist, sind ohne Entstehen. Sie sind [ferner] weder in einem Geistes[-Augenblick] noch in mehreren Geistes[-Augenblicken] möglich. 8**

In diesem [Vers] werden [die Glieder] von "verursacht durch das Nicht-Wissen [entstehen] die Gestaltungen" usw. bis zu "Alter und Tod" als "**die in Abhängigkeit entstehenden**[829] **zwölf Glieder**" bezeichnet. Und zwar *(de yaṅ)* ist die Wirkung dieser in Abhängigkeit entstandenen [Glieder] leidvoll — [Der Ausdruck] **duḥkhaphalam* [in der Kārikā] **(331b=24,2,1)** bedeutet "**deren Wirkung leidvoll ist**"[830] —, weil [im Kanon] festgelegt ist: "Was vergänglich ist, das ist leidvoll[831]". Alle diese zwölf Glieder aber sind vergänglich; weil sie vergänglich sind, haben sie Peinigung zu ihrem Wesen, und weil sie Peinigung zum Wesen haben, sind sie leidvoll[832]. Eben deshalb hat [der Buddha] gesagt: *"Auf diese Weise entsteht diese ganze[833] große Ansammlung von Leid[834]"*. Aus der Überlegung heraus: "Was verursacht ist, das ist vergänglich, was vergänglich ist, das ist nicht wesenhaft entstanden, und was wesenhaft nicht entstanden ist, das hat kein wirkliches Entstehen", hat [Nāg] gesagt[835]:

> **Insofern sie leidvolle Wirkung[en] sind, sind [sie] ohne Entstehen.**

Der Sinn ist:" Weil sie leidvolle Wirkung[en] sind, sind sie unentstanden". Wenn nun einer fragt: "Was ist ohne Entstehen[836]?", so antwortet [Nāg]:

> **Die zwölf Glieder, die bedingt entstehen.**

Da auch die [als] Ursache [fungierenden] Glieder [selbst] leidvoll und deshalb von der Entstehungslosigkeit befallen[837] sind, ist es angemessen, [auch] sie als leer zu bestimmen. Deshalb[838] ist auch dieses in den 12 Gliedern bestehende Entstehen in Abhängigkeit, von dem [Nāg im Vers] gesagt hat, es habe eine leidvolle Wirkung, ohne Entstehen. Warum? Weil, wenn man es untersucht,

> **[es] weder in einem Geistes[-Augenblick] noch in mehreren Geistes[-Augenblicken] möglich ist.**

Weil in diesem [Prozeß] Nicht-Wissen u. Gestaltungen der vergangenen, die Glieder Erkennen, Name und Form, sechsfacher Bereich, Berührung, Empfindung, Durst, Ergreifen und Werden der gegenwärtigen, [und schließlich] die Glieder Geburt, Alter und Tod der zukünftigen Existenz zugeordnet[839] sind, **entstehen nicht** [alle zwölf Glieder] **in einem einzigen Augenblick** [des Geistes][840]. < > Die vergangenen, gegenwärtigen u. zukünftigen Existenzen [, auf die sich das Entstehen in Abhängigkeit erstreckt,] existieren aber *(yaṅ)* nicht gleichzeitig in einem [einzigen] Augenblick, weil es der Vernunft widerspricht, daß [sich kausal bedingende] aufeinanderfolgende Glieder wie Same **(332a=24,3,1)** u. Sproß sich in einem einzigen Augenblick abspielen *(brten pa)*. Da *(ẑes bya la)* < anderseits *(kyaṅ)*, weil mehrere Geistes[-Momente] nicht in ein und derselben Zeit zusammentreffen, [die Gesamtheit der 12 Glieder] nicht [in Verbindung mit mehreren Geistes-Momenten] entstehen [kann[841]], > **ist sie auch nicht** [als] **auf mehrere** [Geistes-Augenblicke verteilt] **möglich**.

> Wenn einer Folgendes meint: Man kann das zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit auf *(brten)* viele Geistes[-Augenblicke] verteilen *(rnam par 'jog pa)*, weil die Erkenntnis *(blo)* die vergangenen und zukünftigen Geistes[-Augenblicke] erfaßt[842], während die gegenwärtigen [Augenblicke einfach] jetzt [vor ihr] existieren,
>
> [so] wird entgegnet: Selbst wenn Du die vergangenen und zukünftigen Geistes[-Augenblicke] zu solchen machst, auf die von der Erkenntnis [Wirklichkeit] übertragen wird, so ist es dennoch nicht richtig, daß sie die Grundlage des Entstehens in Abhängigkeit [bilden], weil ihr Eigenwesen nicht existiert. Ohne sich auf Geistes[-Augenblicke] zu stützen, ist aber eine Bestimmung des Entstehens in Abhängigkeit nicht stimmig. Deshalb ist, da mehrere Geistes[-Augenblicke eines Vorganges] nicht gleichzeitig nebeneinander [stehen], [der Prozeß des Entstehens in Abhängigkeit] auch in mehreren Geistes[-Augenblicken] nicht möglich.
>
> Wer aber *(yaṅ)* folgendermaßen denkt[843]: " *Man [kann alle] zwölf Glieder auf nur einen einzigen [Augenblick des] Geistes verteilen (rnam par 'jog): Wenn z.B. [ein Mensch] aus Begierde[844] Lebewesen[845] tötet, [dann] ist [seine] Verblendung das Nicht-Wissen, [seine] Absicht (cetanā) die Gestaltungen, [sein] bewußtes Wahrnehmen einzelner Objekte (vastuprativijñapti) ist das Erkennen, [seine mit dem Erkennen[846]] gleichzeitig entstandenen [vier] Persönlichkeitskonstituenten sind Name und Gestalt, [seine] auf [den Komplex] Name und Gestalt verteilten Sinnesorgane sind der sechsfache Bereich; die von [seinem] sechsfachen Bereich aus[-gehende auf die jeweiligen Objekte gerichtete] Aktivität (abhinipāta[847]) ist die Berührung, [seine] Wahrnehmung der Berührung ist die Empfindung, [seine] Begierde ist der Durst, die mit [seinem Durst] einhergehenden Ausbrüche (paryavasthāna)*

> *sind das Ergreifen, die von den [letztgenannten] hervorgerufene körperliche oder sprachliche Tat ist das Werden, das Auftauchen (unmajjanam[848]) dieser Daseinsfaktoren ist die Geburt, ihr Heranreifen das Alter, ihr Zugrundegehen der Tod."*

Daß durch diese [Worte] bloß eine Aufzählung von Begriffen *(miṅ bsgrags pa)* verkündet worden ist, ist wahr; daß es [die Absicht dieser Verkündigung war,] ein Kausalitätsverhältnis *(rgyu daṅ 'bras bu'i dṅos po)* der [zwölf Glieder] Unwissen usw., die sich [alle nur] in einem einzigen Augenblick realisieren *(byas)* [sollen], herzustellen, ist hingegen *(ni)* nicht [wahr[849]]. Das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ist nämlich der [wahre] Sinn des Entstehens **(322b=24,4,1)** in Abhängigkeit, [und] es ist erwiesen, daß diese beiden (Ursache und Wirkung) nicht gleichzeitig sein [können].

> Wenn man sagt: — [Sie können doch als gleichzeitige in einem Ursache-Wirkung-Verhältnis stehen] wie eine brennende Leuchte und [ihr] Licht![850]
>
> [So entgegnen wir] — Nein, weil sich auch in diesem Fall *(de la yaṅ)* die gleiche [Schwierigkeit] ergäbe[851].

Wenn [der Prozeß] des Entstehens in Abhängigkeit weder in [Verbindung] mit einem einzigen Geistes[-Augenblick] noch mit mehreren[852] möglich ist, dann ist erwiesen, daß das Entstehen in Abhängigkeit (bzw. die es konstituierenden zwölf Glieder) [in Wirklichkeit] ohne Entstehen ist (/sind)[853]. **8**

Der Gegner wendet ein: Selbst wenn diese in Abhängigkeit entstandenen [12 Glieder] weder in einem, noch in mehreren [Augenblicken] des Geistes möglich sind, so hat doch der Erhabene für[854] die Kette der in Abhängigkeit entstandenen Glieder eine Kette von Ursachen gelehrt[855]. Für nicht Existierendes, [wie] den Sohn einer unfruchtbaren Frau, hingegen wird keine Kette von Ursachen gelehrt. Deshalb [muß] das Entstehen in Abhängigkeit existieren! [Der Buddha] hat nämlich *('di ltar)* [in der Tat] verkündet, daß die Geburt Ursache von Altern u. Sterben sei, das Werden die Ursache der Geburt, bis hin zum Nicht-Wissen als Ursache der Gestaltungen. [Und] um auch [bezüglich des] genannten *(de)* Nicht-Wissens [die Vorstellung] abzuweisen, daß es ursachelos sei *(glo bur ba *ākasmika)*, hat der Erhabene gesagt[856]: "*Ihr Mönche! Auch das Nicht-Wissen hat eine Ursache, eine Bedingung, einen Ausgangspunkt*[857]*. [Als] Ursache des Nicht-Wissens ist die oberflächliche Betrachtung (*ayoniśo manaskāra) zu nennen*[858]". Wenn es nun *(de la *tatra)* das Nicht-Wissen nicht gäbe, wäre seine Ursache nicht gelehrt worden, denn *(te)* [es ist] nicht [so, daß] auch *('aṅ)* für Nicht-Seiendes [wie z.B.] eine Girlande aus Himmelsblumen man eine Ursache anzugeben pflegt. Für das Nicht-Wissen aber *(la)* wird die oberflächliche Betrachtung [als] Ursache gelehrt; deshalb [muß es existieren[859]]. Diese (= oberflächliche Betrachtung) aber ist - so muß man verstehen - Ursache des Nicht-Wissens dergestalt, daß sie differenziert ist in [die verschiedenen Vorstellungen] des Ewigen, Selbstes, Reinen und des Glückes, welche die vier verkehrten Auffassungen[860] konstituieren[861]. Deshalb gibt es das aus den vier verkehrten Auffassungen entstandene Nicht-Wissen; und *(la)* so wie es das aus den vier verkehrten Auffassungen entstandene Nicht-Wissen gibt, dürften ebenso auch die aus dem Nicht-Wissen entstandenen Gestaltungen existieren, bis hin zu dem aus der Geburt entstandenen [Glied] Alter u. Tod. Aus diesem Grund [muß], da die [einzelnen] Glieder des Entstehens in Abhängigkeit [nacheinander] existieren können *(srid pa)*, [auch] das Entstehen **(333a=24,5,1)** in Abhängigkeit [als Gesamtprozeß] existieren.

— Darauf entgegnen wir in Bezug auf das Nicht-Wissen: Wenn es das Entstehen in Abhängigkeit [als Aufeinanderfolge kausal miteinander verketteter Glieder] gäbe, gäbe es [auch] das Nicht-Wissen, aus dem[862] es [angeblich] entstanden ist; wenn aber selbst *(ñid)* das Entstehen in Abhängigkeit nicht [als wirklich existent] erwiesen ist, wie kann es dann das Nicht-Wissen geben *('byuṅ)*, das als [erstes] Glied [dieses] Entstehens in Abhängigkeit [gilt][863]?

Außerdem [gilt], wenn in diesem (dem buddh.) System *('dir)* das Nicht-Wissen aus der oberflächlichen Betrachtung entstünde, dann könnte man sagen, es entstehe aus den [vier] verkehrten Auffassungen; unter diesen Voraussetzungen *(de las)* gäbe es, wenn es die verkehrten Auffassungen gäbe, auch das aus ihnen entstandene Nicht-Wissen. Es gibt sie aber nicht [wirklich]; um dies nachzuweisen, hat [Nāg.] gesagt:

[Weil] sowohl das Ewige als auch das Vergängliche, das, was nicht das Selbst ist, als auch das Selbst, das Reine als auch das Unreine, das Leid als auch das Glück [als Aspekte in einer Erkenntnis ihren jeweiligen Objekten gegenüber] nicht [verkehrt[864]] sind, deshalb existieren die verkehrten Auffassungen nicht[865]. 9

In diesem [Zusammenhang (**tatra*) besteht] **eine verkehrte Auffassung** darin, daß man [z.B.] das Vergängliche für ewig hält[866].

D — Worin aber besteht diese [Auffassung]?[867]

O — Darin, daß man [etwas als] ewig erfaßt, [was] eine Verkehrung der [tatsächlich vorhandenen] Vergänglichkeit *(mi rtag pa'i dṅos po)* [bedeutet][868].

D— Wieso aber ist [die] Ewig[keit] die Verkehrung der Vergänglich[keit]?

O — Weil [sie (die Ewigkeit)] verkehrt ist, ist [sie/ihr Erfassen] eine verkehrte Auffassung *(*viparyāsa)*, d.h. eine Fehlauffassung (**vipratipatti*[869]).

D - [Es ist aber doch] nicht [so, daß[870]] das, was vergänglich ist, sich in [etwas] Ewiges verwandeln würde, und das Vergängliche[871] ist auch nicht [an sich] verkehrt (?)!

O — [Es] ist doch nicht [so, daß wir **viparyāsa* bzw. **vipratipatti* dahingehend verstünden, daß] die vergänglichen Phänomene zu verkehrten (d.h. zu ewigen) werden, indem sie [selbst] in den Status der Ewigkeit, der eine Verkehrung der [ihrer wahren Natur entsprechenden] Vergänglichkeit bedeutet, gelangen. Vielmehr besteht die Verkehrung (**viparyāsa*) darin, daß man diese in Wirklichkeit (*ñid*) vergänglichen Dinge, wenn man sie unter Beiseitesetzung (*logs su bźag nas*) der ihrer tatsächlichen Beschaffenheit entsprechenden Vergänglichkeit[872] als ewig auffaßt, verkehrt auffaßt.

D — Was ist das, was von der verkehrten Auffassung verkehrt aufgefaßt wird?

O — Die Ewig[keit]!

D — Wieso wird aber in dieser Situation (*'di ltar*, d.h., wenn ein solcher *viparyāsa* auftritt) [das Objekt] von dieser [verkehrten Auffassung] als ewig aufgefaßt?

O — Weil die Erkenntnis [vom Objekt unter dem Aspekt] der [Ewigkeit] erzeugt wird.

D — Wenn dem so ist, dann ist folglich *('di ltar)* die Erkenntnis dieses [Aspektes der Ewigkeit] nicht [bezogen] auf ein vergängliches Phänomen, weil diese [Erkenntnis] nicht unter dem Aspekt von diesem [vergänglichen Phänomen] entstanden ist. Und weil[873] diese Erkenntnis [eines ewigen Aspektes] nicht auf ein vergängliches **(333b=25,1,1)** [Phänomen bezogen] ist und [vielmehr[874]] einen [tatsächlich] existierenden [Gegenstand] unter dem Aspekt der Ewigkeit erfaßt, wieso soll diese Auffassung des Ewigen verkehrt sein?

Der [Opponens] sagt:

Weil sie ein Phänomen, das als vergänglich besteht, unter dem Aspekt der

Ewigkeit auffaßt, hat sie als verkehrte Auffassung zu gelten.

D — Wie aber kann man denn dies (*de ltar*) erkennen [sc.], daß die Phänomene [in Wirklichkeit] bestimmt sind (*gnas*) als solche, die mit dem Aspekt der Vergänglichkeit [versehen sind]? Wenn unter einem Aspekt *(gaṅ las)*[875] bei jemandem (*gaṅ la*) eine Erkenntnis von etwas (*gaṅ gi*, d.h. von einem bestimmten Gegenstand) zustande kommt (wörtl. erzeugt wird), dann wird von diesem der Erkenntnis [unmittelbar] offenbaren Aspekt her bei dieser [Person] (*de na*?) der [betreffende] Gegenstand bestimmt, wie z.B. [die Aspekte] blau oder gelb. Da [aber] die Erkenntnis (/Vorstellung!) der Beständigkeit nicht [auch] unter einem anderen[876] (/weiteren) Aspekt [zustandegekommen] ist (d.h. keinen solchen zur Erscheinung bringt), woher soll dann (*de'i tshe* = zu diesem Zeitpunkt) der Aspekt der Vergänglichkeit [kommen], auf Grund dessen (*gaṅ źig*)[877] die Erkenntnis der [Beständigkeit; oder bei der betr. Person] den Gegenstand als [in Wirklichkeit] anders (sc. vergänglich) erfassen könnte?

Wenn [der Gegner] meint: "Das Phänomen ist vergänglich, in dem Gedanken, daß (*<*iti*>* *kṛtvā*) in einer anderen [Erkenntnis] seine Vergänglichkeit [zur Erscheinung kommt]", so ist das nicht so, denn nur <in> dieser [kommt] dann (zu dem betr. Zeitpunkt) seine Vergänglichkeit [zur Erscheinung]. Zum anderen [Zeitpunkt (sc. dem des *viparyāsa*) hingegen] kommt sie überhaupt nicht zur Erscheinung; weil [in diesem Augenblick] eine Erkenntnis unter dem Aspekt der [Vergänglichkeit] nicht zustandegekommen ist, kann man [infolgedessen] nicht [sagen], daß [zum Zeitpunkt des angeblichen *viparyāsa*] die [Vergänglichkeit] die [wirkliche Seins-]weise des [Gegenstandes] sei, noch auch, daß [der Gegenstand] verkehrt aufgefaßt werde. Somit ist der Aspekt der Ewigkeit [der Phänomene] nicht verkehrt, und **bezüglich** der [Aspekte] **der Ewigkeit und der Vergänglichkeit gibt es** überhaupt **keine verkehrte Auffassung.**

Mit derselben [Argumentations]weise (*de ltar*) ließe sich ausführlich zeigen, daß es sich **auch im Falle** der Aspekte **des Nicht-Selbstes und des Selbstes, der Reinheit und Unreinheit und des Glückes und des Leides** niemals [um verkehrte Auffassungen] handelt. **9**

Deshalb ist in der [eben beschriebenen] Weise [erwiesen], daß die verkehrten Auffassungen nicht [wirklich] existieren. Wenn [nun die Existenz] der verkehrten Auffassungen nicht möglich ist, dann [gilt]:

> **Wenn sie nicht [wirklich] existieren, kann [auch] das Nicht-Wissen, das aus den vier verkehrten Auffassungen entstanden ist, nicht [existieren], und wenn letzteres fehlt, entstehen die Gestaltungen nicht, ebenso[wenig] auch die übrigen [Glieder des PS.] 10**

Wenn dabei [von Dir vorher[878]] gesagt wurde: "Das Entstehen in Abhängigkeit existiert [wirklich], weil [der Erhabene] für[879] die Kette der in Abhängigkeit entstandenen Glieder eine Kette von Ursachen gelehrt hat", so ist [dies] aufgrund dieser [folgenden] Argumentation nicht stimmig, welche[880] [die Kārikā] verkündet [sc.]: **Das** [als Ausgangspunkt der Ursachenkette fungierende] **Nicht-Wissen** selbst **existiert, weil**[881] **es aus den vier verkehrten Auffassungen entstanden ist, nicht, wenn die verkehrten Auffassungen nicht existieren; (334a=25,2,1) und eben dadurch** ist **die** Widerlegung der [übrigen] **Glieder wie Gestaltungen** usw. erwiesen *(grub)*; [denn] weil *(gaṅ du)*[882] dadurch, daß das Nicht-Wissen nicht existiert, die Gestaltungen nicht zustandekommen, desgleichen dadurch, daß das Erkennen[883] *(rnam par śes pa)* nicht existiert, wird [das Zustandekommen] von Name und Gestalt verhindert, [usw.] bis hin zu der Inexistenz von Alter und Tod, dadurch, daß die Geburt nicht stattgefunden hat. Wenn es in der besagten Weise [diese einzelnen, jeweils vom vorherigen] abhängig entstandenen [Glieder] nicht gibt, wie kann dann die [Existenz der] Kette der Glieder des[884] [abhängigen Entstehens] aus [der Tatsache, daß der Buddha] ihre Ursachenkette gelehrt hat, [abgeleitet werden]? Deshalb ist [nun] erwiesen, daß das Entstehen in Abhängigkeit [in Wirklichkeit] keine Entstehung hat. **10**

Hier[gegen] wendet [der Gegner] ein: Obwohl Du [vorher] gesagt hast, daß das aus den verkehrten Auffassungen entstandene Nicht-Wissen nicht [wirklich] existiert, weil die verkehrten Auffassungen [selbst] nicht [wirklich] existieren, kann man dennoch nicht bestimmen, daß es[885] (das Nicht-Wissen) zumindest[886] in diesem (dem buddhistischen) [Lehrsystem] *('dir)* nicht existiert, weil es, insofern es die Gestaltungen erzeugt, [vom Buddha] als deren Ursache gelehrt wurde und weil dazu noch die Gestaltungen als Wirkung des Nicht-Wissens verkündet wurden. Auch mit folgendem Wortlaut hat der Erhabene [das Nicht-Wissen als Ursache der Gestaltungen] gelehrt[887]: *"Die[888] vom Nicht-Wissen befallene Person vollbringt [karmisch] heilvolle Gestaltungen, [karmisch] unheilvolle Gestaltungen und [karmisch] unwirksame (luṅ du ma bstan pa)[889] Gestaltungen".* Deshalb existieren das Nicht-Wissen und die Gestaltungen [wirklich]. Und wenn die beiden [wirklich] existieren, sind [auch] die anderen Glieder des Entstehens in Abhängigkeit [dadurch] als [existent] erwiesen, und damit ist das zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit [in seiner Gesamtheit] [als existent] erwiesen.

[Entgegnung:] Wenn das Eigenwesen von Nicht-Wissen und Gestaltungen [als existent] erwiesen wäre, würde es das zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit geben; aber es (das Eigenwesen der beiden) existiert nicht, und um zu zeigen, inwiefern es nicht existiert, hat [Nāg.] gesagt:

> **Das Nicht-Wissen entsteht nicht ohne die Gestaltungen; wenn das [Nicht-Wissen] fehlt, entstehen die Gestaltungen [aber ebenfalls] nicht; [da] die beiden sich gegenseitig bedingen, sind sie auch nicht wesenhaft existierend. 11**

Wenn das Nicht-Wissen als Ursache der Gestaltungen bestimmt wird[890], dann *('di ltar)* [kann] es (das Nicht-Wissen) nicht [wirklich] existieren, wenn die Gestaltungen fehlen, **(334b=25,3,1)** weil[891] das Ursache-Sein (*rgyu ñid*) der Ursache durch [ihre] (der Ursache) Relation zu [ihrer] Wirkung konstituiert (*byas pa*) wird[892]; fehlt aber [diese] Relation, so ist [ihr] Ursache-Sein auf keinen Fall *(nam yaṅ)* [gegeben]. Wenn hingegen (**atha*) irgendetwas ohne Rücksicht *(ñe bar ma bzuṅ bar, *anupādāya)* auf [seine] Wirkung als Ursache [gälte], dann würde alles[893] Ursache von allem werden. Deshalb [erfolgt] die Bestimmung einer Ursache nicht ohne [ihre] Wirkung; Ursache ist aber [in unserem Fall] das Nicht-Wissen, [und zwar] der Gestaltungen [als ihrer Wirkung]; somit *(źes bya ste)* **[kann], solange die Gestaltungen nicht existieren, das Nicht-Wissen nicht** als Ursache [gelten]. [Nāg.] hat [in Pāda a (und b) der Kārikā den Sachverhalt] nicht unter [ausdrücklicher] Verwendung der Wörter "Wirkung" [und] "Ursache[894]" formuliert, da man trotz des Fehlens des Wortes "Ursache" [das Nicht-Wissen in seiner Funktion] als Ursache [der Gestaltungen] erfassen kann, weil die Kausalität (**hetuphalabhāva*) thematisch ist. Wie das Nicht-Wissen — da nichts unabhängig von seiner Wirkung als Ursache [fungieren kann] — ohne die Gestaltungen nicht entstehen [kann], ebenso kann auch die Wirkung ohne Ursache — [was so viel heißt, wie] aus einer nicht existierenden Ursache — nicht [entstehen]. In diesem Sinne [hat Nāg. gesagt]:

> **"Wenn das [Nicht-Wissen] fehlt, entstehen die Gestaltungen nicht".**

Wenn das Nicht-Wissen nicht existiert, ist [die Existenz] der Gestaltungen nicht logisch möglich, weil sich [sonst] unerwünschterweise ergäbe, daß sie ohne Ursache [entstünden].

Da in der besagten Weise[895] Ursache und Wirkung nicht als unabhängig voneinander [existent] erwiesen sind, deshalb **bedingen sich die beiden gegenseitig und existieren [daher] auch nicht wesenhaft**; d.h. [anders formuliert]: weil, ähnlich wie jenseitiges u. diesseitiges Ufer oder wie lang und kurz[896], Ursache und Wirkung durch gegenseitige Abhängigkeit gekennzeichnet sind, haben sie keine logisch erwiesene Existenz ihrem Eigenwesen nach.

Wenn Ursache und Wirkung wesenhaft existierten, [dann] müßte [zunächst die Ursache] unabhängig von der Wirkung zur Ursache[897] werden, und daraus ergäbe sich, daß sie nicht kausal wirksam[898] ist, weil *(gaṅ las)* eine Ursache [nur] auf Grund ihrer kausalen Wirksamkeit *(rgyu ñid pas)* für das Zustandekommen der Wirkung [als wirkliche] Ursache [gilt][899]. Wenn diese [Wirkung] fehlte, müßte das, was kausal unwirksam ist *(rgyu med pa ñid)*, Ursache sein; daß aber das, was nicht kausal wirksam ist, als Ursache [fungiert], ist logisch unmöglich. Auf Grund dieser Überlegung *(źes bya bas / des na; *ity anena)* muß [die Ursache] unbedingt *(ṅes par)* von ihrer Wirkung abhängen, und da sie von der Wirkung abhängt, existiert sie selbst nicht [wesenhaft].

Ebenso [gilt]: Wenn die Wirkung wesenhaft existierte, [dann] wäre sie von der Ursache unabhängig; wenn sie aber von [ihrer] Ursache unabhängig wäre, dann wäre sie wie eine Himmelsblume; deshalb [muß] sie von [ihrer] Ursache abhängen, und weil[900] sie von ihrer Ursache abhängt, steht fest, daß sie nicht wesenhaft existiert. **11 (335a=25,4,1)**

Da dies sich auf Grund der besagten Argumentation so verhält, [erhebt sich die Frage:]

> **Was selbst nicht wesenhaft existiert, wie könnte das etwas anderes hervorbringen? Deshalb[901] sind Bedingungen, die auf Grund von etwas anderem existieren, nicht Hervorbringer anderer [Phänomene]. 12**

Was nun[902] unabhängig[903] von [seiner] Wirkung **seinem Eigenwesen nach nicht** [als **existent**] konstituiert **ist**, **wie [kann] das**[904], da es selbst keine [wirkliche] Existenz besitzt, eine Wirkung **hervorbringen**? Wenn es [sie] erzeugte, müßte auch die Tochter einer unfruchtbaren Frau einen Sohn gebären [können].

> **Deshalb sind Bedingungen, die auf Grund von etwas anderem existieren, nicht Hervorbringer anderer [Phänomene].**

D.h. **Bedingungen**[905], wie das Nicht-Wissen usw., **welche** in Abhängigkeit **von** von ihnen verschiedenen[906], **getrennten** Wirkungen **existieren**, **sind nicht** die **Hervorbringer** von Wirkungen wie die Gestaltungen usw., die von ihnen **verschieden** sind.

Würden sie [derart] existieren, daß sie unabhängig voneinander [als existent] erwiesen sind, wäre es richtig zu sagen: [Diese] Wirkung ist von [ihrer] Ursache [ganz u. gar] verschieden[907], und [diese] Ursache ist [ihrerseits] von ihrer Wirkung [ganz u. gar] verschieden. Es ist aber bereits nachgewiesen worden, daß Ursache und Wirkung keine voneinander unabhängige Existenz haben. Deshalb kann man, da die Gestaltungen nicht als [völlig] verschieden vom Nicht-Wissen existieren, nicht behaupten *(brjod)*, daß das Nicht-Wissen unabhängig von den Gestaltungen als [völlig] verschieden [von ihnen] existiert.

Desgleichen *(de ltar, *tathā)* kann man angesichts der Tatsache, daß das Nicht-Wissen usw. nicht als verschieden von den Gestaltungen usw. konstituiert ist, nicht festlegen, daß die Gestaltungen, die in Anlehnung an das Nicht-Wissen entstehen, als [vom Nicht-Wissen völlig] verschiedene existieren. Weil dem so ist *(gaṅ źig de ltar)*, [hat Nāg. gesagt]:

> **Deshalb sind Bedingungen, die auf Grund von etwas anderem existieren, nicht Hervorbringer anderer [Phänomene].**[908]

Deshalb ist dadurch, daß in der [elften Kārikā] festgelegt worden ist, daß die Gestaltungen in Abhängigkeit vom Nicht-Wissen und das Nicht-Wissen in Abhängigkeit von den Gestaltungen [entstehen](= Kārikā 11ab), zunächst [implizit] zum Ausdruck gebracht worden, daß Ursache und Wirkung nicht identisch[909] sind, aus der Überlegung heraus, daß es ein Erzeugtwerden von etwas durch sich selbst nicht gibt[910]. Weil Ursache und Wirkung durch gegenseitige Abhängigkeit konstituiert sind (= Kārikā 11c) und, da sie voneinander abhängig sind, nicht wesenhaft existieren (= Kārikā 11d), ist [implizit] zum Ausdruck gebracht worden, daß Ursache und Wirkung auch nicht [völlig] verschieden sind.

Aus eben diesen Gründen ergibt sich *(yoṅs su skye[911])* der Nachweis *(grub)* des Entstehens in Abhängigkeit als frei von den extremen Theorien der Ewigkeit und Zerstörung, weil [Ursache und Wirkung, aus deren Verhältnis es besteht,] weder identisch noch verschieden sind. **(335b=25,5,1)**

Wie es [in der MMK[912]] heißt:

> *Was in Anlehnung an etwas entsteht, dieses [erstere] ist zunächst mit diesem [letzteren] nicht identisch, noch ist es [davon] verschieden. Deshalb gibt es [nichts], das zerstört würde oder ewig wäre.*

[Dadurch] ist auch in sehr klarer Weise verständlich gemacht worden, daß die in Abhängigkeit entstandenen [Phänomene] ohne Eigenwesen sind.

Wie es im [Niraupamyastava[913]] heißt:

> *Als ohne Einheit und ohne Verschiedenheit, als einem Echo gleich, als ohne Fortdauer (saṃkrānti) und ohne Vernichtung[914] hast Du, Tadelloser, die Welt erkannt.* **12**

Selbst wenn in der eben genannten Weise bestimmt worden ist, daß Ursache und Wirkung als voneinander abhängig erwiesen (/konstituiert) sind, so ergibt sich dennoch, daß sie, [gerade] weil sie als voneinander abhängig erwiesen (/konstituiert) sind, wie Vater und Sohn [doch wirklich] existieren[915]!

[Hierzu] hat [Nāg.] gesagt:

> **Sowie der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater, und [sowie] diese beiden zwar nicht ohne einander, anderseits auch nicht gleichzeitig sind[916], ebenso [verhalten sich] die zwölf Glieder [des Entstehens in Abhängigkeit]. 13**

Der Vater ist nicht der Sohn, denn der sog. "Vater" ist der Erzeuger; wie könnte er [gleichzeitig] der Zu-Zeugende sein? **Der Sohn** seinerseits **ist nicht der Vater**, denn der Sohn ist der Zu-Zeugende; wie könnte er [gleichzeitig] der Erzeuger sein? Auf diese Weise [steht] zunächst einmal [fest, daß] der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater. Da sie [beide aber auch] nicht [völlig] verschieden[917] sind, **sind sie nicht ohne den jeweils anderen**, denn wenn der *Sohn nicht existiert, ist* [*auch die Existenz*] des Vaters *nicht* möglich, weil [dieser nur] durch die Tätigkeit des Zeugens zurecht als Vater [bezeichnet werden kann]; wenn aber der Sohn nicht existiert, was hätte er dann gezeugt , so daß er zurecht als Vater [bezeichnet werden könnte]? Da sich [somit] einerseits der Vater ohne den Sohn nicht konstituieren (/als existent erweisen) läßt, ist anderseits - angesichts der Nicht-Existenz des Vaters - auch die Existenz des Sohnes unmöglich. In diesem Sinne *(źes bya bas)* [hat Nāg. gesagt]:

> **Diese beiden sind nicht ohne einander, sie sind [aber] auch nicht gleichzeitig[918].**

D.h.: Wären **die beiden gleichzeitig**, könnte, da sie [dann] wie rechtes und linkes Horn einer Kuh[919] wären, [zwischen ihnen] nicht [das Verhältnis von] Zu-Zeugendem und Erzeuger bestehen.

Wie Vater und Sohn [auf Grund ihrer Relation zueinander] nicht als [wirklich] existierend erwiesen sind, **ebenso ist auch das zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit** nicht [wirklich] existierend. D.h. (*źes gsuṅs so* = **ity uktaṃ bhavati*): "Das Nicht-Wissen ist nicht [funktionsidentisch mit den] Gestaltungen, die Gestaltungen [ihrerseits] sind nicht [mit dem] Nicht-Wissen [funktionsidentisch]; **(336a=26,1,1)** die beiden sind nicht ohne einander, sie sind [aber] auch nicht gleichzeitig". Dieses [Argumentationsschema] *(źes bya bas)* ist in gleicher Weise *(mtshuṅs par)* auf alle [Glieder des Entstehens in Abhängigkeit] anzuwenden.

O — Wenn Nicht-Wissen und Gestaltungen nicht ihrem Eigenwesen nach existieren, dann[920] ist es nicht richtig, daß die Gestaltungen in Abhängigkeit vom Nicht-Wissen entstehen; denn es ist ja nicht so, daß in Abhängigkeit vom nicht existierenden Sohn einer unfruchtbaren Frau, dessen Sohn geboren wird[921].

D — Wenn Nicht-Wissen und Gestaltungen ihrem Eigenwesen nach existierten, dann könnten sie, da sie [schon] gegenwärtig [voll] existieren würden, nicht in Abhängigkeit entstehen. Es ist ja auch nicht so, daß die [Gestaltungen] in

Abhängigkeit von [etwas absolut nicht Seiendem wie] dem Sohn einer unfruchtbaren Frau entstehen, sondern es heißt, daß die Gestaltungen in Abhängigkeit vom Nicht-Wissen entstehen. Deshalb bedeutet das Entstehen in Abhängigkeit [im Sinne der Śūnyatā, wie wir es deuten] nicht [ein Entstehen von und aus etwas, das] gleich dem Sohn einer unfruchtbaren Frau [absolut nichts ist][922].

O — Aber beiden ist doch gemeinsam, daß sie nicht wesenhaft entstanden sind !

D — [Gewiß!] Jedoch [nur] das, was in Abhängigkeit vom Nicht-Wissen usw. entsteht, existiert in der Sicht der verkehrten Auffassungen [der gewöhnlichen Menschen] *(phyin ci log la ltos nas)*, [nicht][923] aber, [was] in Abhängigkeit vom Sohn einer unfruchtbaren Frau [entsteht], weil selbst die [gewöhnlichen Menschen] in [ihrer] verkehrten Auffassung sich nicht vorstellen, daß in Abhängigkeit davon [etwas] entsteht.

O — Warum aber wird, [obwohl] alle beide in gleicher Weise [ihrem] Eigenwesen nach unentstanden sind, nur das eine als in Abhängigkeit entstanden [von den verkehrt sehenden Menschen] betrachtet, das andere aber nicht?

D — Diese [Frage] solltest Du den gewöhnlichen [verkehrt sehenden Menschen] selbst *(kho na)* stellen, nicht uns[924]! Eben deshalb haben ja die gewöhnlichen Menschen bezüglich des Entstehens in Abhängigkeit eine verkehrte Auffassung[925], weil *(gaṅ dag, *yad)* sie von den [Erkenntnisobjekten], welche hinsichtlich der Tatsache, daß sie nicht wesenhaft existieren, gleich sind, manche als in Abhängigkeit entstanden betrachten, andere aber nicht. Nicht alle Daseinsfaktoren sind völlig [frei] erfunden *(yoṅs su ma brtags)* wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, sondern dadurch, daß man sie logisch *(rigs pas)* etwas untersucht *(cuṅ zad rtog par byed pas na)*, kommt man zu dem Schluß *(rnam par bźag)*, daß sie falsch (d.h. nicht der Wirklichkeit entsprechend) sind; wie[926] die unwirklichen Haare, die von einem *Timira*-Kranken durchaus vorgestellt werden, von einem von der *Timira*-Krankheit nicht Befallenen, weil sie nicht logisch [existieren können, also] nach einer Untersuchung *(brtags pa las)* als nicht der Wirklichkeit entsprechend *(phyin ci log)* betrachtet werden[927].

Aus eben diesem Grunde hat der Buddha, der Erhabene, wie ein großer Arzt, **(336b=26,2,1)** die Menschen die Wesenlosigkeit gelehrt, wodurch[928] *(gaṅ źig)* er die Menschen von der Vorstellung, die Nicht-Seiendes als [wirkliche] Dinge auffaßt und in verkehrter Auffassung besteht, abbringt. Und wenn sie von dieser Vorstellung ganz und gar abgekommen sind, verweilen [die Menschen] in der wahren Beschaffenheit [aller] Daseinsfaktoren, so wie sie wirklich besteht; dadurch, daß sie darin verweilend nicht [von neuem] Unwirkliches [auf die wahre Beschaffenheit] übertragen, erlangen sie das Nirvāṇa, und das bezeichnet man als Erlösung.

Somit[929] sind, weil sie im Verkehrten inbegriffen sind, Nicht-Wissen und Gestaltungen eigenwesenlos. **13**

Wenn diese beiden somit wesenlos sind, wie können sie [dann], als[930] Wesenlose, bedingt entstanden sein? [Als Antwort darauf] sagt der Lehrer [Nāg], indem er mit Hilfe eines Beispiels[931] klarmacht, inwiefern die beiden, [obwohl][932] sie wesenlos sind, in Abhängigkeit entstehen:

> **Wie im Traum[933] weder das durch das Objekt bedingte Glück und Leid, noch das Objekt dieses [Traumes[934] selbst] existieren, ebenso-[-wenig] existieren [im Wachzustand auch] weder [das[935]], was bedingt entstanden ist, noch das, [wodurch[936] es] bedingt ist. 14**

Wieso[937] [ist der Traum ein passendes Beispiel]? Eben weil das im Traum empfundene Glück und Leid bedingt durch Phänomene wie Gestalten *(gzugs)*, Geräusche usw., die im Traum wahrgenommen werden *(ñe bar thob pa = *upalabh)*[938] und die die Hervorbringung dieser [Empfindungen] fördern *(rjes su mthun pa)*, entstanden ist, deshalb (*źes*) bestimmt man [solche Empfindungen] als Traum; und (*la*) [als] daraus Entstandenes hat [dieses Glück und Leid] kein Eigenwesen, [denn] wenn man aus dem Traum wieder (*yaṅ*) erwacht, erkennt man, daß [diese Empfindungen], so wie man sie [im Traum] empfunden hat, nicht wirklich sind[939]. Es sind aber nicht nur das Glück und das Leid, [die im Traum empfunden werden, die] wesenlos sind, sondern auch das Objekt des Traumes hat, weil auch es in Abhängigkeit entsteht[940], kein Eigenwesen. **Wie[941] sowohl das Objekt des Traumes als auch das Glück und das Leid, die in Anlehnung daran entstehen**, das eine [wie] das andere beide falsch sind, **ebenso existiert auch**, wenn man aufgewacht ist, die "Gestaltungen" genannte Wirkung, die aus der "Nicht-Wissen" genannten Ursache entsteht, **nicht**, weil, ähnlich dem im Traum wahrgenommenen Objekt, deren (sc.der Gestaltungen) Ursache, das sog. Nicht-Wissen, nicht [wirklich] existiert. **(337a=26,3,1)** So ist der Sinn [der Kārikā]

Weil *yat* und *tat* immer in Korrelation[942] stehen, suggeriert[943] das [Relativpro]-nomen *yat* [im dritten Pāda der Kārikā die Ergänzung] des [Demonstrativpro-]nomens *tat* [im vierten Pāda der Kārikā als Korrelat]. Und somit wird durch das Beispiel des im Traum wahrgenommenen [Objektes[944] veranschaulicht], daß die "Nicht-Wissen" genannte Ursache [im Wachzustand] nicht [wirklich] existiert, desgleichen (**tathā*) [wird] durch das Beispiel des im Traum empfundenen Glückes und Leides [veranschaulicht], daß auch die[945] als "Gestaltungen" bezeichnete Wirkung dieses [Nicht-Wissens] — weil sie in Anlehnung an die nicht [wirklich] existierende, als "Nicht-Wissen" bezeichnete Ursache entsteht —, daß [eben deshalb] auch[946] diese ebenso [wie dieses Nicht-Wissen] nicht existiert: Mit diesen [Worten] ist [der Relativsatz] zu konstruieren.

Somit steht fest, daß Gestaltungen und Nicht-Wissen wegen[947] ihres bedingten Entstehens, das dem bedingten Entstehen des [anerkanntermaßen unwirklichen] im Traum erlebten Glückes und Leides, bzw. (*yaṅ*) der Objekte, die die Ursache dieses Glückes und Leides sind, analog ist, keine wahrhafte[948] Existenz haben.

Hierzu sagen einige[949]:

> Die Objekte wie Gestalten *(gzugs)*, Geräusche usw. im Traum haben, weil sie nicht als ein [wirk]fähiges[950] Eigenwesen außerhalb[951] der Erkenntnis [besitzend] existieren, kein bedingtes Entstehen[952]. Glück und Leid hingegen, die [auch im Traum] Empfindung[953] zum spezifischen Merkmal haben und

[insofern auch für uns, die Yogācāras] in Abhängigkeit entstehen (/entstanden sind), existieren [eben deshalb] ihrem spezifischen Merkmal (und somit ihrem Eigenwesen) nach[954]. Deshalb stimmt es, auf Grund dieser besagten Argumentation, nicht, daß das bedingt Entstandene kein Eigenwesen hat [wie Du es behauptest]; denn, [wenn] sie das Wesensmerkmal von Ursache und Wirkung nicht hätten, [könnte] es [bei ihnen] kein Entstehen in Abhängigkeit geben; daß sie aber in Abhängigkeit entstehen, [ergibt sich] aus der Tatsache, daß sie ihrem Wesensmerkmal nach existieren. In diesem Gedanken, ist [die Anführung] des Traumgleichnisses zum Nachweis, [daß alles] nur Erkenntnis ist, angebracht *('thad)*, weil es im Traum zwar kein Objekt außerhalb der Erkenntnis gibt, sondern nur das Bewußtmachen *(*vijñapti)*[955] [eines Objektes, das die Erkenntnis sich selbst dahinsetzt,] gibt.

Entgegnung:

Was von Dir in folgendem Wortlaut gesagt wurde: "Weil sie nicht als ein [wirk]fähiges Eigenwesen außerhalb der Erkenntnis [besitzend] existieren, haben [die Objekte im Traum] kein bedingtes Entstehen" [so] stimmt diese Aussage zunächst **(337b=26,4,1)** nicht; denn, wenn das Objekt [im] Traum nicht bedingt entstanden wäre[956], [könnte] es, da es nicht bedingt entstanden wäre wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, [sein] gegenständliches Bild in der Erkenntnis, [die] ihn selbst [erfaßt], nicht erzeugen. Da [das Objekt aber auch] in diesem [Traumzustand] ähnlich wie im Wachzustand [sein gegenständliches Bild in der Erkenntnis] erzeugt, steht fest, daß die Erkenntnis, gestützt auf die Sinnesorgane[957] Auge usw., einen von ihr (der Erkenntnis) verschiedenen, bedingt entstandenen Gegenstand zum Objekt hat *(dmigs pa)*.

Wenn der Gegner sagt:

"Dies stimmt nicht, weil auch im [Falle des] Wachzustandes nicht erwiesen ist, daß die Erkenntnis ein äußeres Objekt erfaßt";

[entgegnen wir:]

Es stimmt wohl! Denn die gewöhnlichen Menschen erfassen äußere Objekte, und sogar der Erhabene hat [diese Objekte] als äußere gelehrt; [denn] der Erhabene hat gesagt[958]: *"Ihr Mönche, das Sichtbare (gzugs), die äußere Grundlage [der Erkenntnis], das von den vier großen Elementen abgeleitet ist, usw."*.

Wenn [der Gegner] sagt:

"Weil die gewöhnlichen Menschen verblendet sind und weil der Sinn dieser Aussagen des Erhabenen, insofern ihnen eine besondere Absicht zugrundeliegt *(*abhiprāyika)*, der Interpretaion bedarf *(*neyārtha)*[959], ist [unsere Theorie] fehlerfrei";

so entgegnen wir:

Du kannst doch keinesfalls (**na kathaṃcid*) von (*la*) Blauem, Gelbem usw., die [doch] von der Augenerkenntnis usw. klar bestimmt *(yoṅs su bcad par bya ba)* und unmittelbar *(mṅon sum du)* wahrgenommen werden *(dmigs bźin*

pa), sagen, daß sie nicht existieren!

O — [Sie existieren wohl für die sie erfassenden Erkenntnisse (oder Leute), sind aber nicht Objekte außerhalb der Erkenntnis, denn] wenn man Blaues usw. untersucht, erweist sich, daß das Blaue usw. nicht als verschieden von der Erscheinungsweise der Erkenntnis existiert, da man ihr Eigenwesen[960] nicht erfaßt *(dmigs)*, insofern als es absurd ist *(mi ruṅ)*, die Erkenntnis von Blauem usw. als Erfasser *(dmigs pa po)* von Blauem usw. [als äußeren Gegenständen], — sei es atomweise *(*paramāṇuśas)* oder als Konglomerat [von Atomen][961] — [zu betrachten].

D — Wenn [Du von den Alltagsobjekten] sagst "sie existieren nicht", in dem Sinne, daß sie, obwohl sie für die gewöhnlichen Leute [solche sind, die von ihnen] aktuell wahrgenommen werden *(dmigs bźin pa, *upalabhyamāna)*, sich dennoch, wenn sie mit Logik *(rigs pa)* überprüft werden, [als] nicht existent [erweisen], dann mußt [Du] in derselben Weise *('di ltar)* feststellen, daß auch das Eigenwesensmerkmal **(338a=26,5,1)** der Erkenntnis usw. nicht existiert[962]; [denn] auch die Erkenntnis [selbst] ist genauso wie ihr Objekt, das verschieden ist von der Erscheinungsweise der Erkenntnis, auf Grund der bereits [in der vierten Kārikā] in folgendem Wortlaut formulierten *(ji skad du gsuṅs pa)* Untersuchung nicht [als wirklich existent] erwiesen:

Eine seiende [Erkenntnis[963]] entsteht, weil sie [bereits] existiert, nicht; eine nichtseiende entsteht, weil sie [überhaupt] nicht existiert, [auch] nicht; eine sowohl seiende als auch nicht seiende [entsteht], wegen der Unvereinbarkeit [dieser] Eigenschaften, nicht. Weil sie (die Erkenntnis) nicht entsteht, besteht sie und vergeht sie [auch] nicht usw., so wie gemäß der Analyse *(dpyad pa)*, die noch gelehrt werden wird (sc. in der zwanzigsten Kārikā), die da lautet[964]:

Ohne Sein gibt es kein Nicht-Sein. [Da] es weder aus sich selbst, noch aus anderem [entsteht], deshalb existieren, insofern als das Sein nicht existiert und [daher auch] das Nicht-Sein nicht, beide nicht usw.

Das was, wenn man es mit Logik untersucht, [sich] als nicht stimmig [erweist], [diesem in Wirklichkeit] nicht Existierenden *(med pa la)* schreiben die gewöhnlichen Menschen, weil sie verblendet sind, [Existenz] zu *(sgro btags)*. Wenn aber sogar die Buddhas [diesbezüglich] lehren, es existiere[965], so bedarf der Sinn [einer solchen Belehrung] der Interpretation *(draṅ ba)*. Deshalb gib zu *(khas blaṅ bar byos śig)*, daß alle fünf Persönlichkeitskonstituenten genauso wie das äußere Objekt nicht wirklich existieren *(ma grub)*! Deshalb sollst Du [die Vorstellung] aufgeben, daß [alleine] die Erkenntnis existiert, das äußere Objekt hingegen nicht. Insofern als [von uns] nachgewiesen wurde, daß das Eigenwesen aller [Phänomene] nicht existiert, ebenso sollst Du, wie Du anerkannt hast, daß das Objekt[966] seinem Eigenwesen nach nicht existiert, anerkennen, daß auch die Erkenntnis [ihrem Eigenwesen nach] nicht existiert; [dann] gibt es überhaupt keinen Fehler [mehr in Deinem System]. Angesichts der Tatsache, daß doch die Erkenntnis und [ihr] Objekt in gleicher Weise eigenwesenlos sind, entspricht [Eure] Behauptung, daß, obwohl das Eigenwesen der Erkenntnis nicht [als existent]

erwiesen ist, sie [dennoch] existiere, daß aber das Objekt, weil dessen Eigenwesen nicht [als existent] erwiesen ist, [überhaupt] nicht existiere[967], weder der Wirklichkeit noch der [Meinung] der gewöhnlichen Menschen nach. Deshalb kann man jemanden, der solches sagt, nicht als vernünftig Argumentierenden *(rigs pa smra ba)* bezeichnen. Daher sollst Du [die Dinge] so postulieren, wie die gewöhnlichen Menschen sie sehen[968]. Und sie sehen es [so][969], daß die Erkenntnis äußere Objekte wie das Blaue usw. erfaßt. Deshalb postuliere sowohl die [Existenz] der Erkenntnis als auch die des äußeren Objektes! Was soll man mit [Theorien] anfangen, die von der von den gewöhnlichen Menschen [akzeptierten] vordergründigen [Wirklichkeit] abweichen?

Aus diesem **(338b=27,1,1)** Grunde dient das Traumgleichnis nicht der Widerlegung [der Auffassung,] daß [die Erkenntnis] ein von der Erkenntnis [selbst] verschiedenes und außerhalb von [ihr liegendes Objekt] erfasse, sondern vielmehr dient es dazu, nachzuweisen, daß alle fünf Persönlichkeitskonstituenten wie Materie *(gzugs)* usw. wesenlos sind.

Wie eben diese Person[970] im Wachzustand — bedingt durch das Nicht-Wissen[971], das [seinerseits selbst] von den verkehrten Auffassungen *(viparyāsa)* verursacht ist —, [weil] bei ihr (der Person) die Gruppe [ihrer] Sinnesvermögen, wie Auge usw. samt deren [entsprechenden] Wahrnehmungen vorhanden sind *(yod pa can)*[972], die Erfahrung *(ñams su myoṅ ba)* mannigfaltiger Objekte wie Gestalten *(gzugs)*, Geräusche usw. macht, [und sie] deshalb der Anlaß *(rgyu mtshan)* dafür ist, daß die naiven Menschen hartnäckig [daran[973]] festhalten *(*abhiniveśa)* in dem Gedanken: "Dies[974] ist wirklich" *(*idaṃ satyam iti)*, von den Āryas hingegen als unwirklich *(*mṛṣa)* und trügerisch *(*moṣadharma)* erkannt wird, ebenso macht [die Person[975]] im Traum — bedingt durch die Person im Wachzustand, [deren] Geist *(sems)* durch den "Schlaf"[976] [genannten geistigen Faktor] ganz und gar verwirrt ist *(kun nas dkrugs pa)*[977] —, [weil] bei ihr die Gruppe [ihrer Sinnesvermögen] wie Auge usw. samt deren [entsprechenden] Wahrnehmungen vorhanden ist, die Erfahrung mannigfaltiger Objekte wie Gestalten, Geräusche usw., [und sie] ist deshalb der Anlaß dafür, daß die sich [noch] im Traum befindlichen [Personen] hartnäckig [daran] festhalten, in dem Gedanken: "Dieser [Körper (oder diese Erfahrungen)] ist (/sind) wirklich"; von den [aus dem Traum] aufgewachten [Personen] hingegen wird er(/ werden sie) als unwirklich und trügerisch erkannt und erscheinen nicht[978] [so] den gewöhnlichen *(tha sñad pa)* Menschen im Wachzustand. Solange hier (d.h. im gewöhnlichen Leben) [die Person] nicht aus dem Erschauen von Traum[-bildern] aufgewacht ist, sieht das Auge der Person im [Traumzustand] *(=de'i)* Gestalten *(gzugs)* — d.h., solange das Auge nicht beschädigt oder behindert ist[979] —; ebenso hört ihr Ohr Geräusche [usw.], bis hin zu: erkennt ihr Denk[vermögen][980] die [nicht sinnlichen] Gegebenheiten, und [die Person] vollbringt [im Traum] heilvolle und unheilvolle Taten, deren Wirkung sie nur *(ñid)* im Traum erfährt *(*upabhuj)*[981]. Analog [haben auch] diejenigen, die sich im Schlaf des Nicht-Wissens befinden, [Sinneswahrnehmungen und mentale Erkenntnisse, begehen gute und böse Taten und] erfahren[982] die Wirkung des von ihnen angesammelten[983] Karma. Die aus dem Schlaf des Nicht-Wissens aufgewachten Āryas hingegen erfahren, wenn sie sich im Erlöschen *(nirvāṇa)*, in dem es keine Reste persönlicher Existenz *(phuṅ po)* mehr gibt, befinden[984], [die Wirkung der Taten, die unter dem Einfluß des Schlafes des Nicht-Wissens vollbracht wurden] **(339a=27,2,1)** nicht, weil ihre durch die verkehrten Auffassungen erzeugte Persönlichkeit ganz und gar zur Ruhe gekommen ist.

Ebenso [verhält es sich] auch [bei den Menschen] im Wachzustand; denn [wenn] sie aus dem Traum *(gñid log*[985]*)*, dessen Wesen falsch[986] ist, wieder zu sich gekommen sind, erfahren sie, weil sie die Person im Traumzustand weit hinter sich gelassen haben *(śin tu 'das pa, *atikrānta?)*, nicht die Wirkung der von letzterer vollbrachten Taten. [Dies steht fest,] weil[987] vom Erhabenen [auch] nicht gesagt worden ist, daß Mönchen, selbst wenn sie Verhaltensweisen *(*dharma)* zeigen (wörtl. vollbringen) *(kun tu spyod pa *samudācara[ṇa])*[988], die einen Fall [in schlechte Existenzformen] verursachen *(*pātayantika)* — wenn [diese Tat nur] Bestandteil *(cha śas)* eines Traumes ist —, nachdem sie [aus dem Traum] aufgewacht sind *(sad pas)*, eine Verfehlung *(ltuṅ ba, *āpatti)*, und sei es nur eine geringfügige, [zuzurechnen wäre]; er hat vielmehr *(la)* festgestellt, daß sie ohne Verfehlung sind. Somit [steht nun allgemein fest, daß] die Person in diesem [Wachzustand] auf gar keinen Fall die [Wirkung[989] der] Tat erfährt, die von der Person in jenem [Traumzustand] vollbracht worden ist. Und ebenso *(de bźin du)*[990] ist [allerdings umgekehrt] das Bewußtsein *(rnam par śes pa)*, das mit der Person im Wachzustand verbunden ist *('brel pa)*, im Traum auf gar keinen Fall möglich. Wie könnte es sonst vermieden werden, daß man, selbst wenn man aufgewacht ist, die Wirkung der Taten[991], die dort (im Traum) vollbracht worden sind, erfährt?

Somit *(de ni 'di ltar, *tadevam)* [entstehen] die sechs Arten von Erkenntnissen *(*ṣaḍvijñānakāya)* [immer, also auch im Traum: ŚSV 27,1,3 ff.] aus den sechs [Sinnes]-Vermögen (von *cakṣur* bis *manas)* und den [entsprechenden] sechs Objekten (von *rūpa* bis *dharma)*. Wenn es [, wie der Yogācāra meint, im Traum] die [materiellen] Sinnesvermögen und [deren] Objekte nicht gäbe, so wären dort (*de la* = im Traum), ebensowenig[992] wie <diese> *(*tadabhāvavat)*, auch die optischen usw. Sinneswahrnehmungen nicht möglich[993].

Daß also das Denkerkennen *(*manovijñāna)*[994] alleine *(ñid)*, [insofern es] durch das Heranreifen der verschiedenartigen Nachwirkungen *(vāsanā)*, die im [Grund]-Erkennen[995] [lagern, entsteht,] unter den Aspekten *(rnam pa)* blau, gelb usw.[996] [erscheint], ist [ebenfalls] absurd *(mi ruṅ)*, weil es (das Denkerkennen), insofern es mit dem [geistigen Faktor] Schlaf *(*middha)*[997] verbunden ist *(saṃprayukta)*, ganz benommen[998] ist *(blun pa)*; wenn es aber vom Schlaf befreit ist, ergibt sich zwangsweise, daß [das Denkerkennen] sich im Wachzustand befindet.

Sogar *(yaṅ)* [Tätigkeiten wie] das Rezitieren *(*adhyayana)* und Studieren *(svādhyāya)* der edlen Lehr[-texte], das Nachdenken *(*cintā)* über [ihren = der edlen Lehr(texte)] subtilen Inhalt[999] usw. werden von jemandem, der imstande ist, sie mit seiner Wachzustand-Person auszuführen, [auch] dort (*de la* = im Traum) erlebt *(ñe bar dmigs)*; bei einem vom Schlaf beeinträchtigten *(*upahata)* Denkerkennen (im Sinne der Yogācāra) aber *(la)* wären die besagten [Tätigkeiten im Traum] nicht möglich.

O — Nun[1000], wenn dem so ist, ergibt sich zwangsläufig [die unerwünschte Konsequenz], daß [es im Traum] eine zweite Person [gibt]!

D — Wer kann bezüglich dieser [in Rede stehenden Traum-Person] feststellen *(yoṅs su brtag pa, *parīkṣ?)*, daß sie eine zweite ist? Wenn die Person des Wachzustandes [der Feststeller] sein[1001] [soll], so stimmt (/geht) das nicht, weil in der Phase *(gnas skabs)* der Person des Wachzustandes **(339b=27,3,1)** jene zweite (= Traumperson) nicht wahrgenommen wird. Wenn hingegen [die Feststellung] in der Phase des Traumes [erfolgen soll], [so ist] auch in diesem Fall *(*evam)* [zu fragen], wer zu diesem Zeitpunkt die [Traumperson] als eine zweite Person bestimmen [kann], da [in dieser Phase] jene Person

[des Wachzustandes] nicht wahrgenommen wird[1002]? Bezüglich dieser [Person im Traum] kann lediglich *(re źig)* gesagt werden, daß ihr Wesen unwirklich *(brdzun)* ist, insofern sie ein [auch vom Standpunkt des Alltags unangebrachtes] Haften an ein Selbst *(*ātmasneha)*[1003] verursacht; man kann jedoch nicht feststellen, daß es im [Traum] eine zweite oder dritte [Person] gäbe.

O — Aber auch wenn dem so wäre[1004], dürfte es doch eigentlich wie beim restlosen Erlöschen, wenn man aufwacht aus dem Erschauen des Traumes, keine Erinnerung[1005]an den Traum] geben!

D — Wenn [beim][1006] Erwachen aus dem Traum, ähnlich wie beim [Eingehen] ins Nirvāṇa, das Bewußtsein in jeder Hinsicht aufhörte, müßte es so sein; weil es aber eine Erfahrungstatsache ist *('dir)*, daß es, wenn man erwacht, ein [aktuelles] Auftreten *(kun tu spyod pa, *samudācāra)* der Erkenntnis gibt, ist es folglich *(źes bya ste)* doch so, daß sich die Erkenntnis des Wachzustandes an die Erfahrungen im Traum erinnert.

O — (Wenn einer sagt:) Weil es im Traum nicht [von derselben Erkenntnis wie der des Wachzustandes[1007]] erfahren wurde, ist die Erinnerung nicht logisch möglich *('thad)*.

D — In diesem Fall dürfte es [selbst im Wachzustand] keine Erinnerung geben, weil das von einer früheren Erkenntnis Erfahrene von der [angeblich] als Erinnerung [fungierenden] späteren Erkenntnis nicht erfahren werden [kann][1008].

O — Weil festgelegt ist, daß [die Geistesaugenblicke], die [jeweils] Ursache und Wirkung [voneinander] sind, zum selben [Erkenntnis]strom gehören [müssen][1009], gibt es doch die Erinnerung [im Wachzustand]!

D — Auch in unserem Fall *('dir* d.h., im Falle der Erinnerung an Traumerlebnisse) [funktioniert die Erinnerung], weil die Erkenntnis[augenblicke] des Wach- und Traumzustandes, insofern als sie zum selben [Erkenntnis]strom gehören, als Ursache und Wirkung [voneinander] auftreten.

O — Wie aber läßt sich erkennen, daß Wahres (= Wachzustand) Ursache für Irriges (= Traum) und [umgekehrt] Irriges, Ursache für Wahres sein [kann][1010]?

D — Wie ein Ton [Ursache] des Echos ist, und das Echo seinerseits [Ursache] der Erkenntnis, die es erfaßt. [Überdies[1011]] was für einen Nutzen hat für Dich diese [Deine] Bemühung um [das Erkennen der Ursache bzw. der Wirkung des] Irrigen? Wenn diese [irrigen Phänomene] nicht dadurch, daß sie mit Vernunftargumenten untersucht werden, ihre wesenhafte Existenz einbüßten, wer in dieser [Welt] könnte sie dann als wesenlos begreifen? Eben weil *(gaṅ kho na las, *yata eva)* sie aber mit Vernunftargumenten [als] unstimmig [erwiesen werden], eben deshalb ist es richtig, sie als unwirklich *(brdzun)* zu bezeichnen. Deshalb soll man diese [Trauminhalte] genauso annehmen *(rnam par bźag pa gyis śig)*, wie die gewöhnlichen Menschen sie sehen[1012].

Die gewöhnlichen Menschen [aber nehmen nicht nur die Traumobjekte wahr,

sondern] stellen [nachträglich] auch fest *(*upalabh)*, daß im Traum die räumliche, zeitliche[1013] und zustandsmäßige Bestimmtheit *(khyad par)* (340a=27,4,1) [des Wahrgenommenen] ihrem Wesen nach unwahr ist. Mittels dieser [auch von den gewöhnlichen Menschen realisierten] Feststellung der Unwirklichkeit [der Trauminhalte bzw. der Person im Traum] beseitigt der edle [Nāg.] das Anhaften an die [von den gewöhnlichen Menschen] für wahr/wirklich gehaltene Person im Wachzustand.

O — Wie[1014] [erfolgt diese Beseitigung des Anhaftens an die für wahr gehaltene Person des Wachzustandes duch die gewöhnlichen Menschen]?

D — Wenn man in diesem [Zusammenhang] *('dir)* das untersucht, was als "die Person, die [im Wachzustand] wahrgenommen wird[1015]" [bezeichnet wird], dann *(de)* [erweist sich], daß die Person des Wachzustandes [jener[1016]] (der Person im Traum) gleich ist.

O — Wenn sogar jene Person [des Wachzustandes] sich auf Grund der besagten Untersuchung [als] nicht [wirklich] erweist, wie kommt es, daß sie von den gewöhnlichen Menschen [als wirklich] wahrgenommen wird?

D — [Sie wird] auf Grund der verkehrten Auffassungen[1017] [von diesen irrtümlich so wahrgenommen]!

O — Wenn selbst die verkehrten Auffassungen [in Wirklichkeit] kein Entstehen haben[1018], wie [können] dann die gewöhnlichen Menschen [trotzdem] die [Person des Wachzustandes als wirklich] wahrnehmen?

D — (Antwort = *smras pa)*: [So kann man vom Standpunkt der höchsten Wahrheit argumentieren; aber] wenn man die Sicht[weise] der gewöhnlichen Menschen zum Maßstab *(*pramāṇa)* macht, existiert diese Person [des Wachzustandes].

O — Auch diese Sicht[weise] der gewöhnlichen Menschen ist, wenn man sie überprüft, nicht [als existent] erwiesen; wie kann man sie da zum Maßstab machen?

D — (Antwort = *smras pa)*: Die Sicht[weise] der gewöhnlichen Menschen ist zum Maßstab gemacht worden als eine, an der die besagte Überprüfung nicht durchgeführt worden ist.

O — Wenn es so ist, dann verfahre *(rjes su gnas par byos śig)*[1019] doch in diesem ganzen [Problem-Komplex] ebenso! Welchen Zweck hat es dann *(des na, *tena?)*, [im Sinne der höchsten Wahrheit der Mādhyamikas] den Irrtum zu beseitigen, der darin besteht, daß die gewöhnlichen Menschen [von dem], was, so wie es von ihnen gesehen wird, als Entität existiert, einiges als wirklich annehmen, anderes hingegen als falsch[1020]?

D — Von den gewöhnlichen Menschen[1021] wird das Wesen von Auge usw. im Traum mehr oder weniger *(ji lta ba de ltar, *yathā tathā?)* als dem Wesen des Auges usw. im Wachzustand gleich wahrgenommen, aber es ist [für sie] als unwirklich bestimmt *(*vyavasthita)*[1022]. Weil sie sich [daran] erinnern, ist [Auge usw. = die Person im Traum] keine andere als die Person [im Wachzustand]; aber sie ist auch nicht mit ihr identisch; denn sie wird auf Grund von verkehrten Auffassungen (oder Fehleinstellungen) wahrgenom-

men. Deshalb macht der edle [Nāg.] mit Hilfe eines [allgemein] anerkannten Beispiels - [und zwar anerkannt] in der Weise, wie es für die gewöhnlichen Menschen [zutrifft] *(ji lta ba de lta bur)*[1023] - [den Menschen], die die Phänomene des Wachzustandes wahrnehmen *(ñe bar dmigs)*, klar, daß [diese] unwirklich sind, damit [in diesen Menschen] kein Anhaften an diese [Phänomene] entsteht. Dem [Wandern im] Saṃsāra geht das Anhaften an [der wirklichen Existenz der] Phänomene voraus[1024], während das Eingehen ins Nirvāṇa mit Sicherheit aus dem Schwinden [dieses] Anhaftens an den Phänomenen [resultiert][1025].

Deshalb ist erwiesen, daß Nicht-Wissen und Gestaltungen wesenlos sind, wie das im Traum **(340b=27,5,1)** erlebte *(rmis)* Glück und Leid und wie die [Traum]objekte, die diese verursachen. **14**

ANMERKUNGEN

1. Die Angaben des Titels divergieren in den tibetischen Quellen. Am Anfang des Werkes erscheint in allen vier Editionen des Tanjurs sowie in den dkar chags (z.B. P, Bd. 151, S. 105,5,5-6) *stoṅ ñid bdun cu pa'i 'grel pa*. Im Kolophon aller vier Editionen aber wird der Text als *stoṅ ñid bdun cu pa'i rgya cher 'grel pa* bezeichnet. Die Qualifikation *rgya cher* bezieht sich auf den großen Umfang des Kommentars, ähnlich wie Gźon nu dpal, der DṄ 304,7 unseren Text als *'grel pa chen po* bezeichnet, und ist m.A.n. nicht Wiedergabe von Skt. *ṭīkā*, wie der in NP rekonstruierte Skt.-Titel **Śūnyatā-saptatiṭīkāvṛtti* am Anfang des Textes vermuten läßt. Vgl. Diss. S. XLIV.

2. P 5227. Für moderne Ausgaben und Übersetzungen der Kārikā und z.T. der angeblichen Svavṛtti s.:

- S. Yamaguchi: Bukkyō-gaku Bunshū, Tokyo 1972 (reprint), Vol.I, S.5-117.
- Ryūshin Uryūzu, in: Daijō Butten, Tokyo 1975, Bd.14, S.89-132.
- Chr. Lindtner: Nāgārjunas Filosofiske Vaerker, (Indiske Studier II) Kobenhavn 1982, S.136-173.
- Chr. Lindtner: Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, (Indiske Studier IV) Copenhagen 1982, S.31-69.
- Sempa Dorje: Śūnyatāsaptati of Ārya Nāgārjuna. (Bibliotheca Indo-Tibetica VIII). Sarnath 1985.
- Chr. Lindtner: Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Berkeley 1986, S.94-119; 176-206.
- F. Tola and C. Dragonetti: Śūnyatāsaptati. The Seventy Kārikās on Voidness (according to the Svavṛtti) of Nāgārjuna, Journal of Indian Philosophy, 15 (1987), S.1-55.
- David R. Ross Komito: Nāgārjuna's Seventy Stanzas. A Buddhist Psychology of Emptiness. Ithaca 1987.
- F. Erb: Die Śūnyatāsaptati des Nāgārjuna und die Śūnyatāsaptativṛtti [Verse 1-32] (unter Berücksichtigung der Kommentare Candrakīrtis, Parahitas und des zweiten Dalai Lama). Hamburg 1990.

3. P 5231. Für moderne Editionen und Übersetzungen s. vorige Anm.

4. Eine Ausnahme dazu ist die ausführliche Kommentierung der in Candrakīrtis Kommentar nicht enthaltenen 53. Kārikā (P Bd.95, S.56,1,8-56,4,3), die aber selbst in dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentar den Eindruck eines Einschubs erweckt.

5. Ähnlich der Akutobhayā zur MMK.

6. P 5269. Vgl. Seyfort Ruegg, 1981, S. 116; Diss. S. LI-LIV.

7. Ende des 11. Jh. Vgl. Diss. S. LXXXI-LXXXVII.

8. Vgl. ŚSV 23,5,2 wo eine andere Deutung mit den Worten: *gźan dag ni gźan du'aṅ smra ste /* eingeleitet wird; s. auch ŚSV 22,3,7-22,4,1.

9. Vgl. Seyfort Ruegg 1981, S. 71 u. Anm. 228. Die ŚSV enthält keinerlei Informationen, die zu einer Datierung Candrakīrtis beitragen könnten.

Ich möchte klarstellen, daß im folgenden, wenn von Candrakīrti (Ca) die Rede ist, primär der Autor der vier Kommentare Pras, YṢV, ŚSV, CŚṬ sowie des MAvK und dessen Autokommentar MAvBh gemeint ist (s. dazu Seyfort Ruegg 1981, S. 71-81).

Was das PSP anbelangt, so möchte ich nur auf die Tatsache hinweisen, daß Ca in seinen anderen o.g. Werken immer auf AK oder AKBh als Autorität verweist, wenn er sich auf den Abhidharma bezieht, und nicht auf PSP, so daß man, falls die Zuschreibung dieses Werkes an Ca

richtig sein sollte, annehmen muß, daß er das PSP nach allen anderen Werken verfaßt haben müßte.

Per K. Sörensen versucht in der Einleitung zu seinem Werk: Candrakīrti. Triśaraṇasaptati. The Septuagint on the Three Refuges, edited, translated and annotated, Wien 1986, S. 8 die Autentizität der Triśaraṇasaptati als Werk Candrakīrtis unter anderem dadurch zu begründen, daß er darauf hinweist, es gebe Zitate dieses Werkes in PSP. In den Anmerkungen zu den Versen 30 und 31 verweist er auf Parallelen zu diesen Versen im PSP (134,9 und 134,8). Lediglich ein Teil des Verses 33 (s. Anm. 33) soll PSP 134,10 zitiert worden sein. Beide Verse sind zwar inhaltlich ähnlich, aber m.A.n. nicht identisch. Wäre dies aber der Fall, so könnte das PSP, da es aus dem Triśaraṇasaptati des Deutero-Candrakīrti (vgl. Seyfort Ruegg 1981, S.105, Anm.334) zitiert, nicht vom Verfasser des MAvBh usw. verfaßt worden sein.

Da die Klärung der Autorschaft des PSP den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde (s. Anm. 500), habe ich vollständigkeitshalber in den Anm. auf Parallelen im PSP hingewiesen und in der Untersuchung der Zitate bei Ca dieses Werk ebenfalls berücksichtigt.

10. Das sog. Kloṅ chen chos 'byuṅ wurde ca. 1362 verfaßt; DṄ wurde zw. 1476 u. 1478 verfaßt. Die Kolophone und Dkar chags der Tanjur-Editionen, so wie sie heute vorliegen, gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Kompilation des Tanjurs durch den 5. Dalai Lama, bzw. durch seinen Regenten, in den Jahren 1687-88 zurück; Das Lam rim bla brgyud wurde 1787 verfaßt, s. Anm. 167.

11. MŚS Vers 12, S. 51,11; YṢV 183,3,5-6 = YṢVSS S. 97, Üb. S. 312; MAvK XIII,3 = MAvBh 407,10-13.

12. CD brten; NP bsten.

13. Wir haben in diesem Vers die konkrete Ebene der Abfassung dieses Kommentars und die metaphorische Ebene der Lotusse und des Mondes. Kühlend sind sowohl die Strahlen (oder der Glanz) des Mondes (ein Topos der indischen Lyrik) als auch die Rede, d.h. der Kommentar Cas zur ŚSK, insofern letztere zur Erlösung vom brennenden Schmerz des Saṃsāra führt. Die weißen Kumuda-Blüten sind die 70 Verse der ŚSK, die von allen Seiten (*kun nas*) beleuchtet werden, was auf die Ausführlichkeit des Kommentars Cas anspielt. Der Mond, d.h. Candrakīrti (, dessen zweiter Namensbestandteil *kīrti* vielleicht in *gsal byas *kīrtita* enthalten ist) strahlt aus (*rnam par 'phro ba*), was entweder auf den beleuchtenden Charakter des Kommentars anspielt oder auf die Breite der Gelehrsamkeit Cas hindeutet, durch die der Weg (, den man in einer mondlosen Nacht nicht sieht) in Gestalt der Erkenntnis (*rig pa*) der Śūnyatā beleuchtet wird (*gsal byas*), was zur Folge hat, daß der Weg gesichert wird, indem Fehltritte in Gestalt des Glaubens an Sein oder Nichtsein ausgeschlossen werden.

Hinter dem Gleichnis steht vielleicht das Bild eines Wanderers, der nachts durch mooriges Gebiet geht, wie der nach Erlösung suchende Wanderasket durch den Sumpf des Saṃsāra. Die weißen Lotusblüten (die 70 Kārikās der ŚSK) markieren den Weg. In der Dunkelheit einer mondlosen Nacht sind die Lotusse schwer zu sehen, da sie nicht richtig aufblühen. Der Vollmond hingegen läßt sie voll aufblühen und durch seine Strahlen scheinen sie selbst zu leuchten, wodurch der Weg genau markiert wird, so daß der Wanderer nicht in Morast gerät.

14. *rnam par 'phro ba* = *visphuraṇa* oder *visphurat; *visphurat-candra-kīrtita-mārgavidyā ?*.

15. In allen drei ähnlichen Versen am Ende der Anm.11 zitierten Kommentare erscheinen beide Namensbestandteile unseres Autors, in Mav vermutlich in einem Wort, in MŚS u. offensichtlich in YṢV getrennt. In unserer tib. Übersetzung vermißt man die Entsprechung zum zweiten Namensbestandteil *kīrti * grags(pa)*, wobei nicht auszuschließen ist, daß es durch eine nicht adäquate tib. Wiedergabe untergegangen ist, vermutlich weil im Skt. ein einziges Wort für beide Ebenen verwendet wurde, d.h., die Kenntnis (*rig pa*) (der Śūnyatā) wurde bekannt gemacht und der Weg (*lam*) (durch den Sumpf) wurde beleuchtet. Möglicherweise verbirgt sich hinter *gsal byas* ein **kīrtita*, wofür ich allerdings keine solche Entsprechung in den einschlägigen Wörterbüchern u. Indizes gefunden habe.

16. Gegen die ganze Tradition muß m.A.n. der Instr. *'od kyi(s)* ergänzt werden.

17. Vgl. YṢV 183,4,2 = YṢVSS 97: *yaṅ dag pa ma yin pa'i phyin ci log rnam pa sna tshogs kyi tsha bas gduṅs pa'i 'gro ba mtha' dag bsil bar mdzad pa'i zla ba 'od zer dri ma med pa dpag tu med pas grags pa yin te.*

18. **sītavāgaṃśubhir* vgl. MŚS Vers 12b.

19. **kumudavatī/ kumudinī saptati.* Nach W. Rau: Lotusblumen, in: Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig 1954, S. 507 u. 512 ist *kumuda* die Blüte der nachtblühenden weißen Nymphaea, *kumudavatī* bzw. *kumudinī* die ganze entsprechende Pflanze. MW verzeichnet für *kumudavatī* aber auch die Bedeutung "an assemblage of lotuses, place or pond filled with them", was in unserem Kontext besser paßt, da in der Metapher primär die Blüten und nicht die ganze Pflanze gemeint sein dürfte.

20. In der vorliegenden Form ist der letzte Pāda schwer verständlich. Möglicherweise ist der Pāda im Verlauf der tib. Tradition verlesen worden und lautete ursprünglich: *ci yaṅ yin źiṅ ci yaṅ min mi[n] chags pas bsten.*

21. Man könnte den letzten Pāda als Rekapitulation der Verse 71 u. 72d der Kārikā auffassen.

22. Angaben, s. Anm. 11.

23. Z.B. wird MAvBh 289,19-290,1 ausdrücklich gesagt, daß in dieser Abhandlung der weltliche Sprachgebrauch nicht untersucht wird, was ŚSV 14,4,2 ff. nachgeholt wird. Themen wie Zweck und Art und Weise der Belehrung der Dharmas durch den Buddha, obwohl dieser keine wirklich existierenden Dharmas sieht (ŚSV 15,5,5ff.), oder die Erkenntnis des Nicht-Seins (ŚSV 16,5,8ff.) usw. werden in MAv nicht erörtert.

24. Man ergänze den Terminativ *pa(r).*

25. Vgl. MŚS 4: *śāstre madhyamake = bstan bcos dbu ma*; MŚS 10: *śāstragaditās tāḥ kārikā = bstan bcos las bstan tshig le'ur byas pa.* Auch in MAvBh u. YṢV ist *dbu ma* oder *dbu ma bstan bcos* = MMK.

26. MŚS 7 beklagt Ca, daß die Lehre Nāgs stellenweise alles andere als unmittelbar verständlich sei: *na hi mataṃ spaṣṭaṃ tad asti kvacit.* An welche Stellen einzeln konkret gedacht ist, vermag ich nicht zu sagen.

27. Vermutlich bezog sich *de dag* auf *dṅos po* in einem Kompositum **tat-padārtha-tattvam aśeṣam...* und ist möglicherweise an Stelle von **dṅos po de dag gi de ñid ma lus...* metri causa verstellt worden.

28. Vgl. Pras Index: *dṅos po'i de kho na ñid = padārthatattva.*

29. *ma lus *aśeṣa* bezieht sich auf *tattva* in dem Sinne, daß die ganze Wahrheit erschöpfend geschildert wurde; ad sensum könnte man es auch auf die verschiedenen Themen beziehen, in dem Sinne, daß sie alle ohne Ausnahme dargelegt worden sind.

30. *rnam par byed pa* ist nicht belegt. Vermutlich verschrieben für *rnam par 'byed *vibhaṅga* oder **vivṛti* = Analyse, Kommentar; s. ŚSV 44,2,3 *rnam par phye ba.* Auch im Verehrungsvers am Anfang von YṢV sagt Ca: *...dbu ma'i tshul gyis de rnam dbye....*

31. Die folgende Untersuchung der Zitate in Cas Werken erhebt nicht den Anspruch der Vollständigkeit, da es in allen Werken Cas — die ŚSV bildet da keine Ausnahme — bislang unidentifizierte Zitate gibt, die möglicherweise aus denselben Quellen stammen, was allerdings nicht nachweisbar ist, solange sie nicht identifiziert sind.

32. Von den 12 Zitaten aus der MMK in ŚSV werden 8 mit der folgenden Floskel eingeleitet: *rtsa ba'i rab byed* + Nummer X *par*, also mit der Nummer der Parīkṣā, zu der der zitierte Vers gehört. In allen anderen Werken Cas werden MMK-Zitate entweder ohne Quellenangabe oder mit Angaben wie: *dbu ma las; bstan bcos las; dbu ma'i bstan bcos las; slob dpon gyi žal sṅa nas*, aber niemals mit der Zahlenangabe der Pārīkṣā zitiert. Da diese Art der Quellenangabe in den anderen Werken Cas unüblich ist, erhebt sich die Frage, ob sie überhaupt zum ursprünglichen Text gehören. Vielleicht handelt es sich hier um Marginalien, die beim Abschreiben von Skt.-Handschriften in Indien in den Text hineingerutscht sind, oder wir haben hier eher die Spuren eines redaktionellen Eingriffs während der tibetischen Tradition unseres Textes (vgl. die Ergänzung der typisch tibetischen Quellenangabe *mdzod du*, Anm. 803 und *luṅ gži bam po gya drug pa las* Anm. 269). Da unser Text dem Verständnis zum Teil erhebliche Schwierigkeiten bereitet, haben vermutlich gelehrte Tibeter sich mit dem Text auseinandergesetzt und zunächst versucht, die Zitate zu identifizieren.

Der Umstand, daß Pa tshab nur etwas mehr als zwei Bampos unseres Textes revidiert hat, die Quellenangaben der MMK (und einiger anderen Werke) mit Nummerierung der Pārīkṣās aber auf den ganzen Text verteilt sind, würde zwar dagegen sprechen, Pa tshab als Urheber dieser Quellenangaben anzusehen, es ist aber denkbar, daß er als hervorragender Kenner der Werke Nägs und Cas zunächst alle Zitate der MMK (sowie einiger anderer Werke) in ŚSV in einer zunächst kursorischen Lektüre identifiziert hat und ihre Quellenangaben als Marginalien festgehalten hat, was von den späteren Herausgebern der Tanjur-Editionen in den Text aufgenommen wurde. Bemerkenswert ist, daß manche dieser Quellenangaben von den Editoren der CD-Ausgaben des Tanjurs wieder aus dem Text entfernt worden sind (s. Anm.803).

33. In dieser Tabelle sind nur die identifizierten Zitate der ŚSV aus Sūtras, die auch in anderen Werken Cas zitiert werden, verzeichnet. Daneben enthält ŚSV noch 3 von mir identifizierte Zitate aus Sūtras, die nicht in anderen Werken Cas zitiert werden, sowie 5 weitere unidentifizierte Zitate. Gelegentlich werden die Pāli-Nikāyas (nach PTS) als Quellen angegeben, wenn die entsprechenden Stellen in den nur auf Chinesisch erhaltenen Āgamas nicht eindeutig zu ermitteln waren. Wenn ein Zitat ganz oder teilweise im selben Werk nochmals zitiert wird, wurde dies hier nicht extra verzeichnet. Dies gilt auch für ŚSV.

34. Bhavasaṅkrāntisūtra and Nāgārjuna's Bhavasaṅkrāntiśāstra with the commentary of Maitreyanātha. Restored from the Tibetan and Chinese Versions and edited with the Tibetan Version, and Introduction etc. by N. Aiyaswami Sastri. Adyar Library 1938.

35. Mittal, Kusum: Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus. Berlin 1957.

36. Ed. E.B. Cowell and R.A. Neil, Cambridge 1886.

37. Vgl. Traité 2135-37.

38. S. May, Anm. 584.

39. Vgl. Traité 2112.

40. So klingt Pras 74,8-9 fast wie ein Zitat aus AKBh 144,3-4 und die Darstellung des Erlösungsweges im 24. Kapitel der Pras basiert auf dem Abhidharma der Sarvāstivādin (May, Anm.708) und speziell auf dem AK (AK LVP, VI, S. 125, Anm.b).

Neben den Zitaten mit namentlicher Erwähnung Vasubandhus (CŚṬ 29,3,4-5) ist die Diskussion CŚṬ 90,3,3 nur in Beziehung zu AKK I, 48a zu verstehen. CŚṬ 102,4,3-4 ist eine Anspielung auf AKK II,22 (s. CŚṬT Anm. 417) und der Text enthält noch zahlreiche Stellen, in denen eindeutig auf AK Bezug genommen wird (vgl. CŚṬT Anm. 369,381,385-88,417; vgl. auch YṢVSS Anm.89).

41. ŚSV 43,1,6 zitiert Ca einen berühmten Vers unbekannter Herkunft, der von Patañjali (Bd. 2, 65,5-6) zitiert wird; Vgl. Pras 13,5 + Anm. 2; CŚṬT Anm. 158; YṢVSS Anm. 457, S.238, wo

MAvBh 85,1-4 mit Mahābhāṣya ad Pāṇ. 5.1.119 (Patañjali, Vol.2, 366,16-17) verglichen wird; s. ferner Anm.742.

42. Gemäß der von Sowinski (Bernhard Sowinski: Stilistik. Sammlung Metzler. Realien zur Literatur, Band 263, Stuttgart 1991, S.72 ff.) gegebenen stilistischen Kategorien habe ich in der folgenden Darstellung zuerst die makrostilistischen Elemente, d.h., die stilistischen Prinzipien, die oberhalb der Satzebene die Struktur unseres Textes bestimmen, wie Aufbaustruktur, rhetorische Figuren, Metaphern usw. geschildert, und dann die mikrostilistischen, was im vorliegenden Kontext sich vor allem auf die Stilmittel des Wortschatzes und der Semantik beschränken muß, da syntaktische Kriterien wegen der unterschiedlichen syntaktischen Struktur des Skt. u. Tibetischen ausbleiben mußten.

43. Eine derartige Anhäufung von Definitionen, philosophischen Diskussionen usw. am Anfang eines Kommentars findet sich bei Ca nur noch am Anfang der Pras.

44. So ŚSV 23,3,4-27,5,1 ad ŚSK 14 über den Stellenwert des Traumgleichnisses und das Zustandekommen von Träumen; ŚSV 35,2,4-35,4,3 über den Stellenwert des Vergleichs mit einer Gandharven-Stadt; Pras 351,15-353,1 ad MMK XVIII,5 Polemik gegen Bhāvavivekas Auffassung der Śūnyatā; Pras 412,12-414,7 ad MMK XXI,4 Widerlegung der Sautrāntika-Theorie, wonach das Vergehen ohne Ursache erfolgt; Pras 478,4-487,4 ad MMK XXIV,3-5ab Darstellung des Erlösungsweges; CŚṬ 28,3,7-31,4,5 ad CŚK II 25 Auseinandersetzung mit Vasubandhu über die Existenz des Glückes; CŚṬ 90,2,6-90,4,7 ad CŚK XI,18 über Mānasapratyakṣa; CŚṬ 98,3,6-99,3,3 ad CŚK XIII,1 Diskussion mit Dignāga über Pratyakṣa usw.

45. ŚSV 29,5,2-30,3,7 ad ŚSK 21 über die Dṛṣṭis; ŚSV 42,5,2-43,3,2 ad ŚSK 68d Auseinandersetzung mit den Grammatikern über den korrekten Sprachgebrauch; Pras 274,7 f. ad MMK XV,11 Kritik der Yogācāra-Theorie, wonach der Paratantrasvabhāva wirklich existiert, der Parikalpitasvabhāva hingegen nicht; MAvBh 135,13-202,4 ausführliche Auseinandersetzung mit den Anhängern des Yogācāra im Zusammenhang mit der Widerlegung der Parata utpatti, vermutlich durch Assoziation mit dem Paratantrasvabhāva.

46. Zu ŚSK 2ab; 6d; 7; 12cd; 23ab; 26; 29b; vgl. YṢV 171,4,4; 171,4,6; 171,4,8 ad YṢK 0; Pras 360,3; CŚṬ 73,3,1; 73,3,3.

47. Z.B. Kommentar ad ŚSK 10; 38; 60-62; CŚṬ ad CŚK XI,17;21;23; Pras ad MMK I,11; II,5; II,18 usw.; YṢV ad YṢK 7 usw.

48. Z.B. ŚSV 15,4,2-15,5,4; 24,3,4-7; 34,1,3-34,2,2; vgl. Pras 47,1-50,3; 50,6-53,5; 516,5-518,6; 560,3-570,1; MAvBh 6,14-7,6; 14,10-16,1 usw. CŚṬ 30,4,5-31,1,5; 103,4,5-5,3; 104,4,1-7; 115,2,2-4,2; YṢV 172,3,4-8.

49. Z.B. ŚSV 16,4,1-16,5,8; 16,5,8-17,3,7; 24,5,4-25,1,5; 27,2,8-27,4,8. Man vergleiche dazu: Pras 368,4-369,7; 392,10-393,12; CŚṬ 98,3,6 ff.; MAvBh 91,7-16; 140,3 ff. usw.

50. ŚSV 16,2,8; 19,4,8; vgl. Pras 246,12; 432,5; 470,8; MAvBh 174,6; 178,15; 181,12; YṢV 182,1,5.

51. ŚSV 27,3,6.

52. ŚSV 20,5,5; 26,1,6; MAvBh 74,20; MAvK VI,83.

53. ŚSV 20,1,3-5 dazu Anm. 581; CŚṬ 102,1,6 dazu CŚṬT Anm. 401.

54. ŚSV 18,1,2; YṢV 182,2,3; Pras 246,12.

55. Dieses Bild hat er von Āryadeva (CŚK VIII,19) übernommen. In Pras 370,4-5 und MAvBh 120,18-121,2 zitiert er noch diesen Vers, während er hier (ŚSV 15,3,5-6) das Gleichnis benutzt, als wäre es von ihm.

56. ŚSV 31,4,1-3; Pras 525,1-2; CŚṬ 78,1,1-2 dazu CŚṬM IV, Anm. 32; vgl. AK LVP II, S. 285, Anm.1 und IV, S.17, Anm.3.

57. Z.B. ŚSV 27,5,4; YṢV 181,3,5-6 *'gro ba, skye gnas, rigs* usw., oder die nicht Ca-spezifischen äquivalenten Bezeichnungen des Wortes Ātman *sattva, jantu* usw. in ŚSV 16,3,1-4; Pras 562,10; CŚṬ 80,3,6; MAvBh 68,12; PSP 110,27.

58. Etymologische Erklärung von Śūnyatā (ŚSV 18,3,3-5); von dāna (CŚṬ 51,3,7); von Pratītya-samutpāda (Pras 5,1 ff.).

59. Z.B. von Sugata (ŚSV 16,1,2-6); ārya (YṢV 173,3,7 ff.); Tathāgata (ŚSV 36,2,7-8; CŚṬ 73,2,5 dazu CŚṬM I, Anm. 10).

60. Z.B. von *saṃtāna* ŚSV 30,3,8-30,4,1; MAvBh 152,15-19; Pras 588,1; CŚṬ 110,3,3-4; von der Zeit ŚSV 32,3,8; Pras 382,3; CŚṬ 75,4,3; über die Quasi-Synonymität von *saṃvṛti* und *lokavyavahāra* ŚSV 14,4,2 ff.; Pras 492,11-12.

61. ŚSV 19,1,3 *'di dag la bden par mṅon par źen pa[s] mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa*; YṢV 179,5,6 *'di bden no sñam du mṅon par źen pa mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa.*

62. Siehe die Doppeldeutigkeit von *nimitta* Anm. 413, von *viparyāsa* Anm 869, von *pratyakṣa* CŚṬT S. 176 & 7, Anm. 365, von *darśana* CŚṬT Anm. 397.

63. ŚSV 16,4,4; 19,1,7; 35,3,7; 35,4,1; vgl. auch ŚSV 19,5,7 *rnam rig du smra ba*. Neben *rnal 'byor spyod pa pa* (Munimatālaṃkāra II, 28,23) verwendet Abhayākaragupta auch den Ausdruck *rnam par rig par smra ba* (Munimatālaṃkāra III, 14,9-10) als Bezeichnung für die Anhänger der Yogācāra-Schule, so daß möglicherweise dieser Ausdruck durch seinen Einfluß als beratender Paṇḍit bei der Übersetzung der ŚSV übernommen worden ist.

64. ŚSV 14,1,3 ff.; YṢV 178,2,2-3; Pras 451,11-452,9.

65. ŚSV 35,1,6-35,2,3; MAvBh 104,10 ff. CŚṬ 104,2,4 ff.

66. ŚSV 36,2,6; CŚṬ 101,2,7.

67. ŚSV 15,5,7-8; YṢV 180,1,1.

68. ŚSV 30,4,7-30,5,1; Pras 313,3-5; 314,3-6; 422,9; CŚṬ 85,4,5-86,1,1.

69. Auf die zahlreichen inhaltlichen Parallelen zwischen ŚSV und den anderen Werken Cas ist in den Anm. zur Übersetzung verwiesen worden.

70. ŚSV 19,1,7-5,7; 29,3,7-4,3; vgl. dazu MAvBh 118,13 ff.; 138,17-140,3; Pras 274,7-275,5; 445,1-2; PSP 115,34-116,16.

71. ŚSV 16,4,3-16,5,8; MAvBh 140,11-141,1.

72. ŚSV 26,3,4-27,1,1; MAvK VI, 48 u. 50.

73. ŚSV 18,5,1-7; vgl. MAvBh 117,10-20.

74. ŚSV 16,4,2-3; 16,5,8-18,1,1; 18,1,1-5.

75. Vgl. PSP S.89-90; Anm.13-15. K. Mimaki in: The Encyclopedia of Religion. Ed. M. Eliade, New York 1987, unter Candrakīrti. Neben der Zitierung von MAvK VI,79-80 in CŚṬ 29,4,1-2 und MAvK VI 99cd in CŚṬ 31,2,5 vgl. die Ähnlichkeit der Aussagen von CŚṬ 114,3,5 mit MAvBh 95,8.

76. ŚSV 44,2,1, s. Absatz Ib 2 der vorliegenden Einleitung.

77. YṢV 171,2,3-8; übersetzt YṢVSS S.107-108.

78. ŚSV 13,5,6-14,1,2; s. Übersetzung des Anfangs des Kommentars zu K 1.

79. Zu dieser Problematik s. Diss. S. XVI-XX. Als weiteres Dokument zu den in Diss. S. XVIII, Anm.2 angegebenen Stellungnahmen tibetischer Autoren zur Relation zw. ŚSK und MMK ergänze man: Cabezón, J.: A Dose of Emptiness. New York 1992, S. 79.

Weil CŚK ebenfalls keinen Verehrungsvers an ihrem Anfang aufweist, wird sie von Ca am Anfang der CŚṬ (16,3,3-5) ebenfalls als zur MMK gehörig (*khoṅs su gtogs pa*) bezeichnet, womit vermutlich gemeint ist, daß sie methodisch und doktrinär zum selben Strang wie die MMK gehört.

80. YṢV 178,2,1-2 zitiert Ca eine Stelle aus dem Pitāputrasamāgamasūtra (s. YṢVSS, Anm. 373 u. Pras 137,5-8), in der das handelnde Subjekt als *bāla* (vgl. ŚSV l.c.)... *pṛthagjana* (vgl. YṢV l.c.) bezeichnet wird. Vermutlich hatte er, auch als er unsere Passage in ŚSV verfaßte, diese Sūtrastelle im Ohr.

81. Nur darin unterscheidet sich diese letzte Parallele von den beiden vorherigen.

82. Das Fehlen dieser Spezifikation in CŚṬ erklärt sich durch die unterschiedliche Verwendung der Theorie des Stromes. In MMK und ŚSK wird sie als Standpunkt der Sautrāntikas wiedergegeben, und es gehört auch zu deren Ansicht, daß jedes Glied des Saṃtāna dadurch als wirklich existent erwiesen ist, daß es die Fähigkeit (*sāmarthya, kriyā*) hat, das darauffolgende Glied zu erzeugen, d.h., um Dharmakīrtis Ausdruck zu verwenden, seine Arthakriyā ist der Beweis seiner Wirklichkeit. In der CŚK hingegen wird vordergründig die Theorie des Saṃtāna akzeptiert, aber nur als illusorische Verkettung unwirklicher Glieder.

83. Man könnte natürlich wie oben umgekehrt argumentieren, daß, da CŚṬ an dieser Stelle weder MMK XVII,8 noch ŚSK 22ab zitiert, obwohl diese doch thematisch CŚK X,25 so nahe stehen, daß Ca sie assoziativ durchaus als Beleg hätte zitieren können, die CŚṬ vor Pras und ŚSV verfaßt worden wäre. Nun scheint die CŚṬ innerhalb der Kommentare Cas einen besonderen Status zu genießen, denn, obwohl er am Anfang von CŚṬ im Zusammenhang mit dem Fehlen eines Verehrungsverses am Anfang der CŚK die Meinung äußert, die CŚK resultiere aus der MMK, ist auffallend, daß er in diesem seinem umfangreichsten Kommentar nur fünfmal die MMK zitiert. Bei der Lektüre der CŚṬ gewinnt man den Eindruck, Ca möchte die CŚK aus sich selbst erklären und nicht - salopp formuliert - durch die Brille Nāgārjunas. Diese Loslösung von der MMK ist vielleicht auch dadurch begründet, daß die MMK vor allem gegen Gegner innerhalb des buddh. Systems polemisiert, während in der CŚK öfters hinduistische Systeme im Brennpunkt der Kritik stehen.

84. Da die ŚSK zahlreiche Verse enthält, zu denen es Paralellen z.B. in MMK gibt (vgl. Diss, Tabelle S. XXXVI), hätte man zumindest erwarten können, daß er in Pras daraus zitiert.

85. Unter der Voraussetzung, daß Ca die Werke nacheinander verfaßt hat, und nicht wie Abhayākaragupta fast 20 Jahre lang an einem Magnum opus, der Āmnāyamañjarī, geschrieben und nebenbei andere Werke verfaßt hat (vgl. Niṣp S.XVI).

Im Zusammenhang mit der von mir vorgeschlagenen Reihenfolge der Werke Cas möchte ich nochmals auf die Verse 10 u.11 der MŚS zurückkommen, in denen Ca die Werke des Madhyamaka erwähnt, die er gelesen bzw. studiert hat. Er nennt zuerst (wohl als Werke Nāgs) das Sūtrasamuccaya, RĀ und die Stavas, deren Inhalt eher der Ethik des Bodhisattva gewidmet ist - worauf er ŚSV 13,5,7 anspielt mit der Qualifikation *śin tu rgya che ba *udāra* - und anschließend die Werke, die sich mit dem Nachweis der Śūnyatā, mit ihrer Realisierung oder gar mit ihrer Anwendung zur Widerlegung gegnerischer Systeme beschäftigen - was ŚSV 13,5,7 mit *zab pa *gambhīra* angedeutet ist.

Interessant ist in unserem Zusammenhang die Reihenfolge der dort zitierten Werke, nämlich: MMK, YṢK, Vaidalya, ŚSK, Vigrahavyāvartanī. Unmittelbar danach (Vers 11) erwähnt er ferner die CŚK des Āryadeva sowie Buddhapālitas Kommentar und das Werk Bhāvavivekas (wobei offen bleibt, ob er nur den Prajñāpradīpa oder auch andere Werke dieses Autors meint).

Geht man davon aus, daß Ca nur die Werke Nāgs kommentiert hat, zu denen Nāg nicht schon selbst einen Kommentar geschrieben hatte (oder dem ein solcher zur Zeit Cas zugeschrieben

wurde; im Falle der Vigrahavyāvartanī erwähnt Ca die Vṛtti dazu ausdrücklich als Kommentar Nāgs in Pras 25,6; mit Ausnahme der Erwähnung des Vaidalya im vorliegenden Vers der MŚS, habe ich sonst weder Hinweise auf dieses Werk noch gar Zitate davon bei Ca gefunden. Ich gehe davon aus, daß mit "vidala" das Sūtra (P 5226) samt Prakaraṇa (P 5230) gemeint ist, da das Sūtra zwar ohne weiteres verständlich ist, aber erst durch die Ergänzungen des Prakaraṇa zur vollen Geltung kommt), so entspricht die Reihenfolge der übrigen Werke der von mir vorgeschlagenen Reihenfolge der Kommentare Cas.

86. Die im Ldan (/Lhan) dkar ma (Lalou, Nr.594) erwähnte *stoṅ pa ñid bdun cu pa'i 'grel pa* entspricht auf Grund des dort angegebenen Umfangs von 280 Ślokas, gemäß der von E. Frauwallner (WZKSOA, 1, 1957, S.96, Anm.2: Ein Bampo = 300 Ślokas = 12 Blätter (oder 24 Seiten) der Derge-Ausgabe des Tanjur) vorgeschlagenen Gleichsetzung, dem dem Nāg. zugeschriebenen Kommentar und nicht (entgegen Seyfort-Ruegg 1981, Anm.278, und Lang 1990, S.129 unten) der ŚSV des Candrakīrti, die mit 140 Seiten in der Derge-Ausgabe fast 6 Bampos umfaßt.

87. Zu Abhayākaraguptas Leben und Werk vgl.: Meisezahl, R.O.: Zu de Jong's "Notes à propos des colophones du Kanjur" in Zentralasiatische Studien, Bd. 11, 1977, Anm. 12 auf den S. 570-72; Seyfort-Ruegg 1981, S.114-115; meine Diss. S. LXXVI-LXXXI; und vor allem Niṣp. S. XIII-XVI (mit ausführlicher Bibliographie S.XXI-XXII), in dem die wichtigsten greifbaren Daten zum Leben Abhayākaraguptas zusammengestellt sind. Vgl. ferner: Light of Liberation: A History of Buddhism in India = Crystal Mirror Series, Vol. 8, Berkeley 1992, S. 401-402. Herrmann-Pfandt, A.: Ḍakinis. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus. Bonn 1992, Indica et Tibetica 20, S.362-368.

88. BA S.226: Zur Zeit als 'Khon phu ba Chos kyi Rgyal po (1068-1144) ca. 14 Jahre alt war (=1082), galt er als einer der berühmtesten buddh. Lehrer. Vgl. auch Light of Liberation (s. vorige Anm.) S. 401; Tār.I S.189,20-21.

89. S. Niṣp. S. XIV-XVII.

90. S. Niṣp. S. XIII.

91. S. Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākaragupta. Ed. by Benoytosh Bhattacharyya. Baroda 1972 S. 11 (1084-1130). Bhattacharyya, D.C.: The Vajrāvalī-nāma-Maṇḍalopāyikā of Abhayākaragupta in: Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A.Stein, ed.by M. Strickmann, Vol.I, Bruxelles 1981, S.71,Anm.5. Tsukamoto, Keisho and Yukei Matsunaga: A Descriptive Bibliography of the Sanskrit Buddhist Literature, Vol. IV The Buddhist Tantra, Kyoto 1989, S.307.

92. S. Niṣp S. XIII.

93. Vgl. Bhattacharyya, D.C., op.c. (Anm.91), S.71.

94. Dpag bsam ljon bzaṅ Ed. Lokesh Chandra, New Delhi 1959, Part III, S.14,10-11.

95. Op.c. (vorige Anm.), S. 6,12-13.

96. Vgl. Meisezahl op.c. (Anm.87), S. 571, Anm.12; Tshe Tan źabs druṅ (1910-1985): Bstan rtsis kun las btus pa, Hsi Ning 1982, S. 171: 39: *śiṅ sbrul slob dpon A bhya ka ra dguṅ lo brgya daṅ ñer gñis bźugs te 'das / (gtsug phreṅ du / dguṅ lo brgya daṅ ñer gcig bźugs par bśad).*

97. Niṣp. S. XIV.

98. BA, S. 760.

99. Vgl. Turrell V. Wylie: Dating the death of Nāropa in: Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor de Jong on his sixtieth Birthday, Canberra 1982, S.687-692. Ferner: Gnoli, R. und Giacomella Orofino: Nāropā. Iniziazione. Kālacakra. Milano 1994, S.14 und Giacomella Orofino: Sekkoddeśa. A critical Edition of the Tibetan Translations. Roma 1994, S. 15, Anm.13.

100. Nisp. S.XIV; Diss. S. LXXVI, Anm.1.

101. Tār. II, S. 330.

102. BA S.760-61.

103. Tār. II, S.250-252.

104. Tār. II S. 250.

105. Auf Grund von Tāranāthas Angabe (Tār.I, S.189,12: *de nas lo mañ źig soṅ ba na / bi kra ma śī la daṅ / nā landa'i mkhan por spyan draṅs /*) war ich in meiner Diss. (S. LXXVII-LXXX) davon ausgegangen, daß er die Abtfunktion in Vikramaśīla und Nālandā nacheinander ausgeübt hat. Da aber Tāranātha selbst in seinem bka' babs bdun ldan (übersetzt von Grünwedel, St. Petersburg 1914, S.113) die Reihenfolge der Orte umdreht und Sum pa Mkhan po dies ebenfalls tut (Dpag bsam ljon bzaṅ, ed. by Sarat Chandra Das, Calcutta 1908, S. 121,1), ist es offensichtlich, daß er beide Funktionen gleichzeitig ausübte, was nicht unmöglich erscheint, da beide Orte nicht weit voneinander entfernt liegen. Vgl. Crystal Mirror, Vol. VIII (op.c. Anm.88), S. 377, Anm.1; Puṣpa Niyogi: Buddhism in Ancient Bengal, Calcutta 1980, S.92, 106 u. 138; Sen Majumdar, G.: Buddhism in Ancient Bengal, Calcutta 1983, S. 129.

106. Tār. I, 199,2.

107. Wo er den Kālacakrāvatāra (P.2098) im Jahre 1087 (s. BA S.765) verfaßt hat, ist leider nicht überliefert.

108. S. BA 1046. Über seine Werke vgl. Lin Li Kouang: L'aide-mémoire de la vraie loi (saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra) Recherches sur un Sūtra développé du Petit Véhicule, Paris 1949, S.148-149, Anm.4; Dass Gupta, N.N.:Abhayākaragupta; in: Indian Culture, Vol. III, 1936/37, S.369-372; Diss. S.LXXVIII-LXXX.

109. Nisp. S. VII. Manche tib. Quellen behaupten, er sei sogar der Autor der Sādhanāmālā, s. Nisp, S. XVI.

110. S. Seyfort-Ruegg 1981, S.114-115. Erstes Kapitel kritisch ediert von Hirofumi Isoda: Abhayākaragupta: "Munimatālaṃkāra", Text I-III in Tohoku Daigaku Bungakubu Kenkyū Nempō, 34,37,41 (1984/87/90).

111. Tār. I 189,21.

112. Diss., S.LXXIX, Anm.3. Zusätzlich zu den dort angegebenen Quellen ergänze man noch Bka' babs bdun ldan (op.c. Anm.105), S. 109-112. Hermann-Pfandt, A., (op.c. Anm.87), S.362-368.

113. Tār. II S. 330.

114. Vgl. Lin Li Kouang op.c. Anm.108, S.148-149.

115. Daß er selbst Tibetisch konnte, wie in manchen Werken der Sekundär-Literatur zu lesen ist (Encyclopaedia of Buddhism, ed. by G.P. Malalasekera, Bd. I, S.29; Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākaragupta ed. by Benoytosh Bhattacharyya, Baroda 1972, S.9), halte ich für unwahrscheinlich. Zu einem Übersetzer-Team gehörten in fast allen Fällen ein indischer, des Sanskrit und Prakrit kundigen Gelehrten und ein tibetischer Übersetzer. Dem indischen Pandit oblag wohl die Aufgabe, den zu übersetzenden Text, falls nötig, zu korrigieren und zu erläutern und dem tib. Lotsawa, die Bedeutung in seine Muttersprache umzusetzen. Der Umstand, daß Abhayākaragupta auch als Paṇḍit bei der Übersetzung seiner eigenen Werke mitgearbeitet hat, hat vermutlich zu der Annahme geführt, er habe diese selbst ins Tibetische übersetzt.

116. Er zitiert aus MMK, YṢK, RĀ und Bodhicittavivarana des Deutero-Nāgārjuna (Seyfort-Ruegg 1981, S.104-105), den er vom Verfasser der MMK nicht unterscheidet.

117. Seyfort-Ruegg 1981, S.105, Anm.334.

118. Isoda op. c. Anm.110, Teil II, S.25,26-29,17; vgl. PSP 96,4-16; 97,21; 100,8 ff.; 102,19; 102,23f.; 103,13; 114,25f.

119. Seyfort-Ruegg 1981, S.81.

120. Snur soll eine Ortsbezeichnung in Ladakh sein (mündliche Mitteilung von Prof. D. Jackson). Im Peking Dkar chag Bd. 151, S.105,5 lautet die Schreibweise des Namens unseres Übersetzers: Bsnur dar ma grags. Im Dkar chag von Derge Vol. 108, S. 306,1,1-2 (Tarthang Tulku Ausgabe) Snur lo tsā ba dar ma grags.

121. Dazu Diss. S. LXXIV und LXXIX-LXXX.

122. Gemäß der von Frauwallner angegebenen Gleichsetzung (s. Anm.86) wäre die ŚSV bis ca. Ende des Kommentars zur 8. Kārikā (P.24,3) revidiert worden; s. Diss., S.XLVII.

123. BA 341-342 = DṄ 304,4f.; Bu ston. Vol. 24, S.908,3; Śākya mchog ldan: Complete works (gsuṅ 'bum) of Gser mdog paṇ chen Śākya mchog ldan. Vol.4, Thimpu 1975, S.233,3f.; Bu ston: History of Buddhism, transl. by E. Obermiller, Heidelberg 1932, S.216; Naudou 1968, S.172; Diss. S. LXXX-LXXXI; Seyfort-Ruegg 1981, Anm. 278; Paul Williams: Some random reflections on the study of Tibetan Madhyamaka; in: Tibet Journal, XIV,1 (1989) S. 3; Lang 1990, S.132-137. Gemäß BA 341 (=DṄ 304,4) ist Spa tshab der Name eines Distrikts in 'Phan yul; nach Śākya mchog ldan, 1975, S.233,3 ist Pa tshab ein Sippenname.

124. Nach Lang 1990, S. 134 ca. 1101.

125. Bis jetzt hatte Pa tshab die kashmirische Tradition der Werke Cas rezipiert. In der hier relevanten Stelle (DṄ 304,6 ff.: *rtsa 'jug bźi gsum / rigs pa drug [b]cu pa rnams kyi slob dpon zla bas mdzad pa'i 'grel pa rnams legs par bsgyur źiṅ / phyis ra mo cher pa ṇḍi ta ka na ka wa rma daṅ lhan cig tu yul dbus kyi (d)pe daṅ 'thun par yaṅ bcos / stoṅ ñid bdun [b]cu pa la slob dpon zla bas mdzad pa'i 'grel pa chen po de / a bha ya daṅ snur dha rma grags kyis bsgyur ba las / spa tshab kyis pa ṇḍi ta mu di ta daṅ lhan cig tu 'grel pa de'i stod nas bam po gñis lhag tsam gyis 'gyur bcos / gsaṅ ba 'dus pa'i rgya cher 'grel pa sgron ma gsal ba la / sgyur byed bzaṅ bar grags pa rin chen bzaṅ po ltas / bsgyur źus gtan la phab par rlom yaṅ ji lta bźin / min par mthoṅ nas ñi ma grags kyis legs bsgyur ba'i / źes bya ba la sogs pa gsuṅs śiṅ 'gyur bcos yaṅ dag pa cig mdzad /*) gehe ich davon aus (wie übrigens auch K. Lang, s. Lang 1990, S.134 "... he and Kanakavarman compared these translations with the original Sanskrit texts brought from Magadha ..."; N. Roerich, BA 342 übersetzt allerdings "... he compared them with texts from Magadha... "), daß mit *yul dbus kyi (d)pe* Sanskrit-Originale aus Magadha (d.h. wohl auch aus Nālandā und Vikramaśīla; im Falle der Pras allerdings spricht der Kolophon, Prastib 505,11, von *ñi 'og śar phyogs kyi dpe*. Gemäß Tār I 199,6-7 gehören *Bhaṅ ga la* und *O ḍi vi śa* zum östlichen Aparānta(ka).) gemeint sind. Offensichtlich befand sich zu dieser Zeit im Ramoche eine Sammlung der Werke Cas — ob sie dort schon länger lagerten oder erst zur Zeit, als Pa tshab in 'Phan yul tätig war, dorthin gelangten, läßt sich nicht sagen —, denn Pa tshab hat mit Hilfe dieser Texte nicht nur Pras, MAvBh, CŚṬ, YṢV und ŚSV revidiert, sondern auch den dem Deutero-Candrakīrti zugeschriebenen Kommentar zum Guhyasamājatantra, namens Pradīpodyotana (Seyfort-Ruegg 1981, S.105), den Rin chen Bzaṅ po übersetzt und selbst revidiert hatte, nochmals übersetzt, weil er Rin chen Bzaṅ pos Übersetzung für nicht adäquat erachtete. Ohne Sanskrit-Original wäre dies wohl nicht möglich gewesen.

Ob die bereits existierenden tibetischen Übersetzungen der ŚSV oder des Pradīpodyotana in Pa tshabs Besitz waren oder ebenfalls zu dieser Zeit im Ramoche aufbewahrt waren, läßt sich nicht eruieren.

Gemäß einer mündlichen Mitteilung von Dge 'dun Chos 'phel (BA 342) soll noch 1946 im Kloster Źwa lu die von Dharma grags selbst geschriebene tib. Übersetzung der ŚSV vorhanden gewesen sein (Diss. S. LXXXI, Anm. 1). Es ist anzunehmen, daß diese tib. Handschrift erst nach der

Zeit Bu stons und seines Schülers Sgra tshad pa Rin chen Rgyal mtshan nach Źwa lu gelangte, da die tib. Übersetzung der ŚSV in keinem der in Źwa lu von diesen beiden Gelehrten kompilierten Dkar chags erwähnt wird (Bu ston, Bd.24 (Ya), S.947,1-948,1; Bd. 26 (La), S.578,4-579,3; Bd.28 (Sa), S.512,3-513,2).

126. BA 342. Für eine Zäsur ca. am Ende des Kommentars zur 8. Kārikā in der ŚSV gibt es keinerlei inhaltlicher Gründe. Was den Ca zugeschriebenen Kommentar zum Guhyasamājatantra namens Pradīpodyotana anbelangt, den Pa tshab gemäß BA (s. Anm. 125) nochmals übersetzt hatte, weil er Rin chen bzaṅ pos Übersetzung für nicht zufriedenstellend hielt, so erwähnen alle Kolophone einstimmig nur Rin chen bzaṅ po und Śraddhākaravarman als Übersetzer, so daß diese teilrevidierte Fassung der ŚSV und Pa tshabs Übersetzung des Pradīpodyotana möglicherweise gar nicht in den Tanjur aufgenommen worden sind.

127. Lang 1990, S.135.

128. Z.B. ŚSV 23,3,4 Zitat von AKK II 22ab; 15,2,5-6 Zitat aus MMK VII, 33; 19,5,2 Pādas ab von SR 37,30 total mißverstanden; 23,2,1-3 bei der Zitierung von MMK XX,12-14 vier falsche Negationen eingesetzt usw.

129. ŚSV 22,4,5, Anm.746; ŚSV 24,2,2 u. 24,2,7-8, Anm.835 u.840; ŚSV 24,4,1-2, Anm.852. Solche Verschiebungen ganzer Sätze, die vermutlich auf falsch wiederzusammengesetzte Bruchstücke zurückgehen, finden sich häufiger, so z.B. im Lta ba'i khyad par des Ye śes sde oder in dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentar zur 53. Kārikā der ŚSK. In unserem Fall vermute ich, daß der Grund für die Verschiebungen von Sätzen in der Palmblatt-Handschrift, die den Übersetzern als Vorlage diente, zu suchen ist, da die tib. Syntax an den Bruchstellen keinerlei Unregelmäßigkeiten aufweist. Es wäre theoretisch möglich, daß z.B. die Handschrift der ersten, von Snur Dharma grags und Abhayākaragupta angefertigten tib. Übersetzung brüchig war, von irgendjemanden in Tibet falsch wieder zusammengestellt worden ist und die tib. Syntax später von Pa tshab ñi ma grags anläßlich seiner Teil-Revision, oder von den tib. Herausgebern des Tanjur, die an manchen Stellen in unseren Text eingegriffen haben, geglättet worden ist. Ich halte jedoch die erste Möglichkeit für wahrscheinlicher, weil nicht einzusehen ist, warum Pa tshab oder die Editoren des Tanjur ausgerechnet diese wenigen Stellen korrigiert hätten, wo doch der Rest des Textes geradezu wimmelt von wesentlich schlimmeren und auffallenderen Korruptelen.

130. Die Bruchstellen verlaufen bei Palmblättern oft wie die Schrift entlang der Faser.

131. ŚSV 16,3,5 Verlesung von *indhanaṃ* zu *indhane*; 19,2,4 von *lobhavaśena* zu *lābhavaśena*; 20,4,6 von **eva* zu *evaṃ*.

132. ŚSV 24,5,1 **yatas* statt *tatas*.

133. ŚSV 16,3,2 Verlesung von **yatra* zu *atra*; 24,5,8 von **yataśca* zu *ataśca*; 17,4,3 von **asya* zu *yasya*.

134. Unsere Übersetzung liest ŚSV 25,2,1 *yatra* statt **yathā*; 20,2,6-7 *tathāpi* statt **tatrāpi*; 18,2,4 *yatra* statt **yaśca*.

135. ŚSV 23,3,4 *atīndriya* statt *anindriya*; 20,1,4 *nirayaṃ gacchati* (= geht zur Hölle) statt *nicayaṃ gacchati* (= häuft sich); in der Definition des Ātman (ŚSV 16,3,2) statt **bhāvanāheya* (= der durch die Meditation zu beseitigen ist) *bhāvanāmaya* (= der durch die Meditation konstituiert wird) usw.

136. ŚSV 16,1,1, Anm.314; 17,2,1, Anm.405; 19,4,3-4, Anm.552.

137. ŚSV 23,3,4, Anm.801.

138. Z.B. ŚSV 16,2,7 *ko'nunāthaḥ* statt *ko nu nāthaḥ*.

139. ŚSV 24,3,5 *vijñānaṃ / <vijñāna>sahabhuvaś...*; 15,2,7 *bhāvau* statt **bhāvābhāvau*.

140. ŚSV 16,3,3-4 Ausfall der Etymologie von _*kartṛ_; 21,1,5 _sādhāraṇ_ < _*āsādhāraṇ_ > _a-lakṣaṇāḥ_; 27,2,3 Auslassung von _*'bras bu_, was für den Sinn des Satzes unerläßlich ist, usw.

141. ŚSV 20,4,2 fälschlich _bdag med min_ statt _bdag med med_; 22,3,5-6 statt _rgyu med_ müßte es _rgyu min_ heißen; 23,4,8 statt _mtshan ma med pa_ müßte die Übersetzung _mtshan ma min pa_ lauten usw.

142. Zu den Relativ- bzw. Demonstrativpronomina fehlen oft die Korrelativa oder werden miteinander vertauscht, wie z.B ŚSV 26,2,7 _de la_ statt _*gaṅ la_, was sicherlich auf eine Verlesung von _yatra_ zu _tatra_ zurückgeht.

143. ŚSV 26,1,2 Anm.921.

144. ŚSV 22,5,6, Anm.762.

145. So hat er manchmal eine kurze Zwischenfrage _katham_ oder _tat katham_ zwar mit _ji ltar_ oder _de ji ltar_ wiedergegeben, aber dadurch, daß danach kein Śad eingesetzt wurde, sieht der Ausdruck wie die Einleitung eines Vergleichsatzes aus: Vgl. ŚSV 14,3,1; 15,2,3; 26,2,5.

146. So zitiert er ŚSV 26,5,2-3 die K. 20 im voraus und entstellt dabei die Pādas cd, obwohl er sie dort, wo er die K. kommentiert (ŚSV 29,2,3), richtig zitiert.

147. ŚSV 15,3,8-15,4,1, Anm.268; 14,1,4, Anm.180; 23,2,1-2, Anm.778; 23,3,1, Anm.790; 25,4,4, Anm.907.

148. ŚSV 15,2,6, Anm.253; 15,5,4, Anm.306; 27,2,8, Anm.1001.

149. _Graṅ_ Anm.181; _źiṅ_ Anm.697; _dag_ Anm.888.

150. Statt _upalabh_ im Sinne von "wahrnehmen, erkennen" mit _dmigs pa_ wiederzugeben, benutzt er in einigen Fällen _ñe bar thob pa_ (s. Anm.486). ŚSV 14,1,5 _dar drag_, Anm.185; 15,5,7 u. 42,2,7 _ṅor 'jug pa_ = _*anurodhena_, Anm.260; 18,4,7 _mchog tu rjes su tshol ba_, Anm.488; 24,4,3 _brgyud ma_ für _paramparā_, Anm.854; 26,3,1 _ñe bar 'jog par byed_, Anm.943; 27,4,5 _rjes su gnas par byos śig_, Anm.1019.

151. ŚSV 16,1,1, Anm.315; 22,4,5, Anm.746.

152. ŚSV 14,4,3 _ni_ zu _na_; 14,1,5 _lus can_ zu _las can_.

153. ŚSV 14,3,7 _ṅa_ und _da_; 25,4,3 u. 22,5,6 _ni_ und _'i_; 19,1,7 _pa_ und _la_; 15,5,1 _ma_ und _na_; 20,3,4 _min_ und _yin_; 20,3,8 _sgra la_ und _sgras_.

154. ŚSV 22,3,6 _mñam pa_ statt _ñams pa_; 22,4,4 _da ltar ba'i 'bras bu_ statt _da ltar bas 'bras bu_ (Anm.744); 17,1,6 u. 22,1,1 _ste_ statt _de_; 43,2,3 _mtshon cha_ statt _mtshon bya_. In diesem Zusammenhang wäre auch die häufige Verwechslung der Genitiv- und Instrumental-Partikel zu nennen.

155. Vielleicht aber auch der Revisor Pa tshab ñi ma grags.

156. Dies gilt für acht Zitate der MMK; vgl. ferner ŚSV 20,1,3, Anm.577.

157. ŚSV 15,4,2, Anm.269.

158. Die Angabe _mdzod du_ in NP 23,3,6 war aber so typisch tibetisch, daß es den Herausgebern von CD aufgefallen ist und sie diese Quellenangabe wieder getilgt haben.

159. Dafür war aber YṢV als einziges Werk Cas schon damals übersetzt worden; vgl. Lalou, No.592.

160. Byaṅ chub lam gyi sgron me daṅ de'i dka' 'grel. Ed. in Tibetan. Dharamsala 1969, S.184,12: _slob dpon zla grags kyis / dbu ma la 'jug pa daṅ / rigs pa drug cu pa'i 'grel pa daṅ / dbu ma phuṅ_

po lṅa pa daṅ / tshig don gsal ba la sogs pa mdzad do // Wann Atiśa diesen Kommentar zu seinem Bodhipathapradīpa (verfaßt 1043) geschrieben hat, ist nicht bekannt, muß aber zwischen 1043 und 1054 angesetzt werden. Gemäß Tāranātha (Tār.I,114,13; vgl. auch YṢVSS XXXII) ist Ca Abt von Nālandā gewesen. Möglicherweise schlummerte seit dieser Zeit eine alte Handschrift der ŚSV in der Bibliothek von Nālandā, bis sie von Abhayākaragupta dort entdeckt und übersetzt wurde.

161. Ob unter *la sogs pa* (s. vorige Anm.) auch die ŚSV inbegriffen ist, läßt sich nicht sagen. Atiśa denkt vielleicht hier an die Triśaraṇa[gamana]saptati des Deutero-Candrakīrti (vgl. Seyfort-Ruegg 1981, S.105; P 5366/5478), die er selbst mit Rin chen Bzaṅ po ins Tibetische übersetzt hat.

162. Bu ston, Bd. 26 (La) 578,4-579,4.

163. Gemäß BA 342 war noch vor 1946 die Original-Übersetzung von Snur dhar ma grags in Źwa lu. Sie muß also nach der Aufstellung des Dkar chag von Bu ston dorthin gebracht worden sein, da Letzterer sie in seinem Dkar chag nicht erwähnt.

164. Bu ston, Bd.28 (Sa) 512,3-513,2, verfaßt im Jahre Chu pho stag.

165. Kloṅ chen chos 'byuṅ 150,2; BA 342 = DṄ 304,7.

166. Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. The first five chapters of the Tibetan Version. Edited and rendered into English along with the Original Sanskrit. Wiesbaden 1965, S.30.

167. Vgl. Imaeda, Y.: Mise au point concernant les éditions chinoises du Kanjur et du Tanjur tibétain, in: Essais sur l'art du Tibet. Ed. par A. Macdonald et Y. Imaeda, Paris 1977, S.33-34.

168. Gemäß dem Stemma von C. Vogel muß die ŚSV durch die Kompilation des Sde srid auch in die Editionen von Derge und Cone und vielleicht sogar auch in die von Narthang aufgenommen worden sein, da sie nicht über die Kompilation Bu stons Eingang in diese Sammlungen gefunden haben kann.

Folgt man aber dem Stemma von J.D. Schoening (The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries, Wien 1995, Vol. 1, S.133), müßte die ŚSV nach Bu ston und Sgra tshad pa (Ende des 14. Jh.) schon in die Źwa lu-Sammlung Eingang gefunden haben, da sich sonst nicht erklären ließe, wie der Text in die Sammlungen von Derge und später Cone hätte aufgenommen werden können. Wir müssen also in Ergänzung zu Schoenings Stemma davon ausgehen, daß es zwischen der Źwa lu-Sammlung und der Kompilation des 5. Dalai Lamas, d.h. zwischen dem 14. und 17. Jh., noch eine Tanjur-Sammlung gegeben haben muß, auf die alle heutigen Ausgaben zurückgehen, und in der die ŚSV enthalten war. Woher Gźon nu dpal von der Existenz unseres Textes wußte, läßt sich nicht sagen; die Tatsache aber, daß Ṅor chen kun dga' bzaṅ po (1382-1456) in seinem 1447 verfaßten Katalog zu einem im Glo bo sman thaṅ, dem heutigen Mustang, aufbewahrten handschriftlichen Tanjur alle Werke Cas bis auf ŚSV erwähnt und daß der zweite Dalai Lama (Mitte des 16. Jh.) die ŚSV nicht kannte, spricht eher dafür, daß sie erst zu einem späteren Zeitpunkt in den Tanjur aufgenommen worden ist.

169. Gźon nu dpal zählt zunächst (DṄ 304,6) die berühmtesten Werke Cas mit den Worten: *rtsa 'jug bźi gsum / rigs pa drug bcu pa rnams kyi slob dpon zla bas mdzad pa'i 'grel pa rnams.* Erst anschließend (DṄ 304,7) erwähnt er ŚSV. Vgl. Tār I, 114,13-14 (man korrigiere dort *bźi* statt *gźi* und Schiefners Identifizierung von *gźi* mit ŚSV in der Anm. S.322-323 ist daher falsch, wurde aber berichtigt von A. Chattopadhyaya: Tāranātha's History of Buddhism in India, Calcutta 1980, S.198-199); Śakya mchog ldan: The complete works, Bd. 4, Thimpu 1975, S. 233,5-234,2: *rtsa 'jug bźi gsum gyi gźuṅ bśad thal 'gyur lugs kyi dbu ma'i lta khrid rnams te.* In der Grub mtha' chen mo von 'Jam dbyaṅs bźad pa (1648-1721), ed. by Reverend Dalama, Musoorie 1962, Cha 3b,4-5 ist die Rede von den 4 großen Kommentaren Cas, auf die die Prāsaṅgikas (vor allem die tibetischen) rekurrieren: *slob dpon zla bas... / sa bcu'i sems dpar grags pa slob dpon 'di'i 'grel chen bźi sogs....* J. Hopkins (Meditation on Emptiness, London 1983, S.593) identifiziert diese 4 großen Kommentare als Pras, YṢV, ŚSV und CŚṬ. Ich vermute, daß 'Jam dbyaṅs bźad pa eher an MAvBh als vierten großen

Kommentar gedacht hat als an ŚSV, die er z.B. nirgendwo in seiner Grub Mtha' chen mo oder Dbu ma chen Mo (Collected works, Bd.9) erwähnt, geschweige denn zitiert, im Gegensatz zu MAvBh. Mkhas grub rje erwähnt in seiner Stoṅ thun chen mo (Madhyamaka Text Series, Vol I, New Delhi 1972, S.74,2, übersetzt: Cabezón, J.: A Dose of Emptiness, Albany 1992, S.82) auch nur der Reihe nach Pras, YṢV, CŚṬ, MAvK und MAvBh als Werke Cas.

Nach dem Erscheinen der ersten gedruckten Ausgabe des Tanjurs in Peking (1724) und der Narthang-Edition (1741-42) hat selbst Dkon mchog 'Jigs med Dbaṅ po (1728-1791) die ŚSV in seinem Kommentar zum MAvBh (Collected Works, Vol. 6) nicht erwähnt, obwohl er sich in Zentral-Tibet und Peking aufgehalten hat. Sein Hauptkloster Bkra śis Dkyil (/'Khyil) liegt unweit von Derge, dessen Tanjur 1737-44 gedruckt wurde, so daß Dkon mchog 'Jigs med Dbaṅ po theoretisch zu 3 Ausgaben des Tanjurs Zugang hatte.

Der 2. Lcaṅ skya Hutuktu, Rol pa'i Rdo rje (1717-1786), der vorwiegend in Peking tätig war, aber auch Lhasa und sein Heimatkloster in Osttibet besuchte, also zu verschiedenen Tanjur Zugang hatte, der ferner Leiter der Revision der Übersetzung des tib. Tanjurs ins Mongolische (1741-1749) war, hat in seinem (1736-46) verfaßten Grub mtha' Mdzes rgyan (S. 193) ŚSK, die Nāg. zugeschriebene ŚSV und die Śūnyatāsaptativivṛti Parahitas namentlich genannt, aber nicht die ŚSV Cas. Als Werke Cas nennt er nur Pras, YṢV, CŚṬ und MAvK bzw. MAvbh und sonst nichts.

Die ŚSV wird aber in zwei historischen Werken erwähnt: Im sog. Kloṅ chen Chos 'byuṅ des Rgyal sras Thugs mchog rtsal, vefaßt ca. 1362, S. 150,2 und im Lam Rim Bla Brgyud des Ye śes Rgyal mtshan (1713-1783), verfaßt 1787, S. 133,1.

170. Dbu ma'i lam rab tu gsal bar byed pa'i sgron me. Tohoku, Bd. 72, Nr. 5567, Ra 1-28.

171. Vgl. Diss. S.LVII.

172. Als *zab pa/mo (gambhīra)* bezeichnet man den Pratītyasamutpāda (Pras 159,14; 215,1; 267,14. CŚṬ 53,3,2. BP 1,8; 2,11; vgl. YṢVSS Anm. 355), der in den Augen der Mādhyamikas mit der Śūnyatā gleichbedeutend ist (MMK XXIV,18). Die Śūnyatā ist die endgültige wahre Beschaffenheit aller Phänomene und daher ist *gambhīra* auch ein Attribut der Dharmatā (ŚSV 15,4,3; 20,5,7. MAvBh 398,9-10). Da die Leerheit für die Mādhyamikas den wichtigsten Gehalt der Lehre Buddhas ausmacht, trifft die Qualifikation *gambhīra* auch für den Saddharma zu (ŚSV 41,4,4 = RĀ 117; Pras 358,5; 442,13).

(Śin tu) rgya che ba (*udāra, uttāna*, manchmal auch *vipula* ; das Skt.-Äquivalent zu *rgya che ba* ist nicht eindeutig, s. LVP Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, Le Muséon 1901, S. 204 Anm. 158) qualifiziert alle positiven Eigenschaften eines Bodhisattva oder Buddha (MAvBh 398,11), vom Bodhicitta des ādikārmika Bodhisattva über die verschiedenen Pāramitās, die in den jeweiligen Bhūmis gepflegt werden (MAvṬ 234,5,5 ff.), bis hinauf zu den einem Buddha spezifischen Vorzügen (GRS 107,4,7ff.). Gegenüber der einzigen den gnoseologischen Aspekt der Soteriologie darstellenden Śūnyatā sind diese anderen Eigenschaften zahllos (MAvBh 353,3). Sie bilden das ethische Rüstzeug des Bodhisattva auf dem Erlösungsweg. Beide machen das Wesen des Mahāyāna aus (MAvK VI,7bd, XII,34; MAvṬ 120,2,5, 234,5,6 ff.; CŚṬ 53,3-4; 53,4,2).

173. Zu den Texten, die Ca als Nāgārjunās Werke betrachtet, vgl. MŚS ed. De Jong, Vers 10.

174. Besser wäre im Text zu lesen: *ṅes par bya ba 'di la* = Mong. *mayad üiledküi egün-i*. G liest *byaṅ bar ṅes pa 'di la*, was folgenden Sinn ergäbe: "... obwohl sie, da von Sehnsucht nach der Gewißheit der Beseitigung (**vyantībhāva?*) [des Leides] ergriffen...". Zu bedenken gibt aber dabei die Tatsache, daß *byaṅ ba* alleine höchstens **vyanta* oder **naṣṭa* (vgl. Anm. 324 *rims nad legs par byaṅ ba bźin = su-naṣṭa-jvaravat*) wiedergibt, *vyantībhāva* hingegen meist mit *byaṅ bar gyur pa* übersetzt wird.

Die engültige Beseitigung des Leides (*duḥkhasya... vyantībhāva*; vgl. ŚSV 21,1,1; Anm. 643) ist eine äquivalente Bezeichnung des Nirvāṇa. Daß selbst die Menschen von schwacher Einsicht sich nach der Beseitigung des Leides oder nach dem Nirvāṇa sehnen, wäre inhaltlich möglich, da aber

vorher weder vom Leid noch vom Nirvāṇa die Rede war, wäre *byaṅ ba* selbst als Ellipse schwer verständlich. Die zu ermittelnde Wahrheit hingegen wird als Ziel der ŚSK im Einleitungsvers Candrakīrtis genannt und ŚSV 13,5,7 (*dṅos po rnams kyi doṅ rnam par ṅes pa*) nochmals betont.

Die Ergänzung eines *ṅ* nach *bya* durch G muß daher als eine Konjektur des Schreibers bzw. Revisors der G-Edition unseres Textes gewertet werden, dem verständlicherweise *bya bar ṅes pa* unverständlich war und der durch diesen geringfügigen Eingriff versucht hat, doch noch dem Ausdruck einen Sinn abzugewinnen.

175. Der *bāla* ist in unserem Text der Mensch, der die von seinen Sinnen erfaßten Objekte, seien sie illusorisch wie eine Fata Morgana, oder im allgemeinen Sinne "real", wie Persönlichkeitskonstituenten usw., unreflektiert als wirklich ansieht und an diesen festhält. Die Gründe für die Bezeichnung "*bāla*" sind in unserem Text eher erkenntnistheoretischer Natur, denn das Fehlen oder Vorhandensein der Schau der wirklichen Beschaffenheit der Erscheinungen, ihrer Dharmatā, konstituiert den Unterschied zw. *bāla* und *ārya* (ŚSV 21,2,1). In YṢV 182,5,7-183,1,1 wird der *bāla* unter einem ethischen Gesichtpunkt definiert. S. außerdem May, Index unter *bāla*.

176. **yo 'nādimithyādṛṣṭyabhyasto bālaḥ* oder *ye 'nādimithyādṛṣṭyabhyāsād bālāḥ*. Das Nominativattribut ließe sich natürlich auch gemäß NP parataktisch wiedergeben. Auffallend ist an dieser Stelle, daß das Mong. mit CD übereinstimmt.

177. Da der Instr. *raṅ gi mtshan ñid kyis* an dieser Stelle schwer zu konstruieren ist, ist es fraglich, ob man nicht stattdessen eher einen Gen. einsetzen sollte. Das Skt.-Original lautete vielleicht: **mithyā-vikalpyamāna-bhāva-svalakṣaṇa-sthiti-lakṣaṇaṃ sthitirāgāśrayabhāvena upakalpya...* .

178. *Brtags pa*, Mong. *adqaγlaγsan*, wäre deutlicher.

179. Man sollte vielleicht lesen: *gnas pa'i mtshan ñid la gnas pa la chags pa'i rten gyi dṅos por ñe bar brtags la / *sthitilakṣaṇaṃ sthitirāgāśrayabhāvena upakalpya*. Unter Beibehaltung des Textes, so wie er überliefert ist, ließe sich noch Folgendes verstehen: "...sie übertragen ein Merkmal des Bestehens, die Grundlage ihres Hanges nach Bestehen (Apposition), als [wirkliche] Entität..." oder: " Auf das Merkmal des Bestehens des von ihnen fingierten eigenen Wesensmerkmal der Phänomene, auf Grund ihres Hanges nach Bestehen *(*sthitirāgam āśritya)*, übertragen sie Wirklichkeit *(dṅos por)*", d.h., sie schreiben dem *sthitilakṣaṇa* Realität zu. Eine Kritik der Theorie der Vaibhāṣikas, wonach auch die gemeinsamen Wesensmerkmale des Verursachten wirklich existierende, selbstständige Phänomene sind, ist m.E. hier nicht thematisch.

Wie es häufig der Fall ist in den verschiedenen Tanjur-Editionen, werden auch hier *brtags* und *btags* verwechselt. Gegenüber dem häufigeren *ñe bar btags (*upa-CAR)* gemäß G ist *ñe bar brtags (upa-KḶP)* von CDNP seltener, aber Pras 214,5 (vgl. auch MAvBh 25,4) belegt, so daß G eher wie eine Angleichung an das Häufigere aussieht und somit CDNP die Lectio difficilior aufweisen.

180. **rāgādikleśaiśvaryaparāyattavṛttāḥ*; ähnliche Aussage YṢK 24; YṢVSS S.210. Die Bedeutung von **para* im Ausdruck **parāyatta* ist nicht prägnant. Das ganze Kompositum bedeutet oft einfach "abhängig". Die tib. Wiedergabe dieses **para* mit *gźan* hat dem mong. Übersetzer jedoch Schwierigkeiten bereitet, was ihn dazu veranlaßte, es anders zu beziehen: *tacijangγui terigüten busud nisvanis-un-erke-dyr dulduidu oruγsad...*; "...leben in Abhängigkeit von der Macht der anderen Befleckungen, wie Zuneigung usw...", was impliziert, daß vorher wenigstens eine Befleckung schon genannt worden ist. Der vorher erwähnte Glaube an ein Eigenwesen der Phänomene konstituiert an sich einen *kleśa*, sei es als individueller *moha* oder als generelle *avidyā*, so daß sich die mong. Deutung auch rechtfertigen ließe. Sie ist aber zweifellos sekundär.

181. In den Übersetzungen von Pa tshab Ñi ma grags (Pras, MAvBh, CŚṬ) steht das Hilfsverb *graṅ* immer am Ende der Aufzählung von zwei (z.B. Pras 124,13-14) oder mehreren (z.B. Pras 12,11) Alternativen. Es gibt an, daß alle möglichen Hypothesen zu einem Problem erschöpfend aufgezählt

worden sind. Dabei sind sowohl die Prämissen, die zur Aufstellung dieser Hypothesen führen, als auch diese selbst für den Mādhyamika durchwegs irreal (z.B. Pras 340,15-16). Erscheint die Darstellung der Problematik in Gestalt eines Konditionalsatzes, so steht das Hilfsverb *gran* am Ende der Apodosis (z.B. Pras 382,10).

In der vorliegenden Übersetzung ist die Verwendung dieses Hilfsverbs aber nicht einheitlich. Nur in zwei Fällen (ŚSV 16,5,3; 33,4,1) entspricht sie dem Gebrauch bei Pa tshab und dient auch hier zur Angabe der Vollständigkeit der Aufzählung aller Alternativen sowie ihres irrealen Charakters. In zwei Fällen aber (ŚSV 32,5,1; 38,5,6) erscheint das Hilfsverb am Ende der Apodosis eines irrealen Konditionalsatzes ohne vorherige Aufzählung von Alternativen. In vier Fällen findet man es schließlich am Ende der Protasis eines irrealen Konditionalsatzes, ebenfalls ohne die Aufzählung verschiedener Hypothesen. Die einzige, allen diesen Stellen gemeinsame Funktion des Hilfsverbs scheint nur noch zu sein, den irrealen Charakter der Aussage zum Ausdruck zu bringen.

Für weitere Funktionen des Hilfsverbs *gran* s. M.Hahn: On some rare particles, words and auxiliaries in classical Tibetan, in : Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992; Oslo , 1994, Vol.1, S.291-292.

182. Das in allen Editionen anzutreffende *las can* ist vermutlich eine im Verlauf der tib. Überlieferung entstandene Verlesung von *lus can *dehin*. Da es in dieser Passage um das Problem des Karma (tib. *las*) geht, läßt sich die Angleichung von *lus* zu *las* leicht erklären.

183. S. Pras 451,3-7.

184. Da der darauffolgende Satz einen Gegensatz zum vorigen zum Ausdruck bringt, würde man an dieser Stelle im Tibetischen entweder *'gyur gyi /* oder *'gyur ro //* erwarten.

185. *Dar drag* ist in den üblichen Wörterbüchern u. Indizes nicht belegt. Lediglich Chos Grags, Ye śes Rdo rje u. Sumatiratna verzeichnen dieses Wort, allerdings bei allen mit der Bedeutung : "Erholt, wieder gesund", was in unserem Kontext überhaupt nicht paßt. Die Wiedergabe dieses *dar drag* in der mong. Übersetzung der ŚSV lautet: *qutayu ercimtei*, wobei beide Wörter mit der Bedeutung "hart, fest" bzw. "intensiv, energisch" als Binom fungieren. Obgleich *drag(s) po* mehrfach als Wiedergabe von Skt. *tīvra* (LC) belegt ist, so entspricht *dar drag* hier inhaltlich dem *tīkṣṇa* von AKBh 259,10, während das darauffolgende *rgyun riṅ ba *dīrghasaṃtāna* oder **dīrghaprabandha* am ehesten das *abhīkṣṇika = tīvra* des AKBh 259,10 sinngemäß wiedergibt.

186. Ob es sich hierbei um beide *parāmarśa (dṛṣṭi-parāmarśa* u. *śīlavrata-parāmarśa* s. ŚSV 30,3,2) oder um nur eins (s. ŚSV 19,1,3; 19,1,4) von beiden handelt, wird hier nicht spezifiziert.

187. *Yaṅ srid* ohne Nominalpartikel *pa* ist als Wiedergabe von Skt. *punarbhava* in Prosa im BCAP-Index belegt. Die üblichen Übersetzungen von *punarbhava* ins Mong. sind *basa törül* oder *qoitu törül*. Das vorliegende *jici sansar* läßt den Verdacht zu, daß der Mongole das *yaṅ* als verstärkende Konj. zum kopulativen *źiṅ* verstanden hat und nur das *srid* mong. *sansar* (in dieser Form wird fast immer *bhava*, z.B. als 10. Glied des PS, wiedergegeben) als Subjekt zu *'byuṅ bar mi 'gyur* aufgefaßt hat und nicht als Bestandteile eines einzigen Ausdrucks.

188. Daß *mṅon par źen pa* in unserem Text unterschiedlich konstruiert wird, ist keine Inkonsequenz dieser Übersetzung, sondern scheint im Tib. allgemein üblich zu sein. Zum Vergleich verweise ich im folgenden auch auf ähnliche Konstruktionen in der Übersetzung der Pras. Das, woran festgehalten wird, erscheint:
1) bald mit *la* (ŚSV 14,1,7; 19,1,2-3; 20,1,8; 39,2,8; 43,1,1; 43,1,3; 43,1,4 vgl. Pras tib 23,2,3)
2) bald mit dem Term. (ŚSV 15,5,8; 20,1,6; 20,1,8; 41,3,6; 42,1,3 vgl. Pras tib 111,20; 297,12)
3) häufig aber in Gestalt eines *Iti*-Satzes (ŚSV 15,5,8; 27,1,3; 36,1,4; 37,2,8; 42,3,5 vgl. Pras tib 29,3,3)

In Konstruktionen des Typus :" festhalten an x als y" erscheint der prädikative Teil zwar wie erwartet immer im Term., das, woran festgehalten wird, hingegen manchmal mit *la* (ŚSV 19,1,3 =

NP; 43,1,2 vgl. Pras tib 225,8 u.225,11; 481,11), manchmal ohne Partikel (ŚSV 19,1,3 = CD; 19,1,3-4; 35,3,3; 36,1,5 vgl. Pras tib 32,5-6; 145,4-5; 445,5).

189. **asyāśca sthiteḥ pratītyasamutpādadharmatānugamavattvād* oder *°-anubandhavattvāt* das Mong. läßt *dan ldan pa = -vat* = mong. *...lüge tegüsügsen* aus. Für eine ähnliche Argumentation s. CŚṬ 60,2,4 ff.

190. Es gehört zu den orthographischen Konventionen der Editionen des Bstan 'gyur, daß CD alle Stammformen dieses Verbums als *ltos*, NP hingegen als *bltos* schreiben. Beide Schreibweisen sind zwar auch in den Tun Huang Handschriften belegt (vgl. z.B. Pelliot tibétain 814 in: Choix de documents tibétains, ed. by A. Macdonald u. Y. Imaeda, 10b,2 *ma ltos par*; 11b,4 *myi ltos par*; 14a,3 *dus la bltos te)*, nach Ansicht von L. Schmithausen ist aber *ltos* eine alte Perfektform, der später aus Analogie noch das Perfektprefix *b-* zusätzlich vorangestellt worden ist. Aus diesem Grunde ist in dieser Arbeit auch für das Perfekt die Form *ltos* gewählt worden.

191. Der Satz wäre vielleicht folgendermaßen zu ergänzen: *mtshan gźi de yan mtshan ñid med na (med de /) mtshan ñid la (ma) bltos pa'i mtshan gźi med pa'i phyir ro //.*

192. Gemäß der vorliegenden tib. Übersetzung würde der Anfang des Satzes bis *...mtshan ñid dag* vollkommen in der Luft hängen. Vermutlich lautete die Skt.-Vorlage: **evam/tathā itaretarāśraya-saṃgṛhītātmabhāve lakṣyalakṣaṇe...* Man kann die beiden Dvandva im Neutrum als Nominativa auffassen, so daß der Satz eine in sich abgeschlossene Aussage beinhaltet. In diesem Fall hätte man im Tibetischen etwa Folgendes erwartet: * *de bźin du mtshan gźi dan mtshan ñid dag phan tshun brten pas bsdus pa'i bdag ñid kyi dṅos po yin la /.* Man könnte aber auch die beiden Dvandva als Loc. abs. mit temporaler oder kausaler Bedeutung auffassen: "Wenn/Weil auf diese Weise die Existenz von Merkmalsträger und Merkmal durch gegenseitige Stützung bestimmt ist, wie kann....".

Interessanterweise ergänzt G als einzige Version an dieser Stelle (ŚSV 14,2,3) ein *la* (*de bźin du phan tshun brten pas bsdus pa'i bdag ñid kyi dṅos po mtshan gźi dan mtshan ñid dag la mtshan ñid la ma ltos par...*), was durchaus als Wiedergabe des hier vermuteten Lokativs betrachtet werden kann.

Unglücklicherweise ist oberhalb dieses *la* noch schwach erkennbar ein Punkt zu sehen. Die G-Version unseres Textes weist eine große Anzahl von Verschreibungen auf, die leider nur teilweise entweder dem Schreiber selbst oder einem Revisor aufgefallen sind. In solchen Fällen deuten ein Punkt oberhalb eines Buchstaben oder drei als nach oben gerichtetes Dreieck angeordnete Punkte an, daß die somit gekennzeichneten Buchstaben oder Worte getilgt werden müssen; so erscheint vier Zeilen unter der uns hier beschäftigenden Stelle im Satze: *ṅes par gnas pa la sogs pas la dpyod pa rnams...*) oberhalb des *s* von *pas* deutlich ein Punkt der Tilgung, die in Anbetracht des eindeutig fehlerhaften Charakters des *s* jedem Leser als selbstverständlich erscheint.

In Anbetracht der Tatsache, daß die in Peking erschienene Version dieses Tanjurs ein fotomechanischer Nachdruck des Originals aus dem Kloster Ganden ist und daß mir nur eine Fotokopie dieses Nachdruckes zur Verfügung steht, erhebt sich jedesmal, wenn G gegenüber allen vier anderen Editionen des Tanjurs eine Varia lectio aufweist, die Frage, ob es sich um eine echte Variante handelt, oder ob wir es mit einer Verschreibung zu tun haben, die vom Schreiber oder Revisor übersehen wurde.

Erscheint aber oberhalb eines Buchstaben ein noch schwach erkennbarer Punkt, stellt sich ferner die Frage, ob es sich um eine vom Schreiber vorgenommene Tilgung handelt, oder um eine durch mehrfache fotomechanische Reproduktion des Textes entstandene Unreinheit des Druckes.

193. Die Grundbedeutungen von *saṃgṛhīta* "zusammengefaßt, eingeschlossen usw." sind an dieser Stelle unpassend. MW verzeichnet die m.A.n. für unseren Kontext besser zutreffende Bedeutung "ruled, governed". Statt *saṃgṛhīta* hätte man eher *(sam-)āsādita, pratipādita* oder *prabhāvita* erwartet.

194. Die Funktion von *can* in ...*la sogs pa'i mtshan ñid can* ist mir nicht klar.

195. Die Erkenntnis *(rnam par śes pa)* wird hier nur exemplarisch als einer der *skandha*, als Vertreter der Phänomene, der verursachten Daseinsfaktoren erwähnt, die potentiell als Merkmalsträger in Frage kämen, wenn es die Merkmale selbst (seien es die Eigenwesensmerkmale oder die allgemeinen Wesensmerkmale wie Bestehen usw.) gäbe.

Der Grund, weshalb unser Autor nicht, entsprechend der traditionellen Reihenfolge bei der Aufzählung der *skandha*, das Sichtbare *(rūpa)* als erstes erwähnt, ist vermutlich der, daß er schon auf den weiter unten zitierten Vers Āryadevas abzielt, in dem es um die Erkenntnis geht.

196. *de las log pa'i...* steht vielleicht für **tannivṛtti...* "...das Nichtsein, das im Aufhören der Phänomene besteht.." oder für **tadvyatirikta...* "...das Nichtsein, das zu diesen Phänomenen im Gegensatz steht...".

197. Wir haben in dieser Passage eine doppelte Begründung für die Inexistenz der Erkenntnis *(vijñāna)*: Es wird zunächst bewiesen, daß das *vijñāna* als Repräsentant der Phänomene *(skandha* oder *saṃskṛta)* in seiner Eigenschaft als potentieller Eigenschaftsträger funktionslos ist und somit nicht existieren kann, wenn es die Eigenschaften *(lakṣaṇa)* nicht gibt. Außerdem kann das *vijñāna* als subjektiver Faktor der Erkenntnis dieser Phänomene ebenfalls nicht existieren, da, wie vorher bewiesen, letztere nicht existieren und somit nicht als objektive Stütze der Erkenntnis fungieren können.

198. Der hier in verkürzter Form dargestellte Erlösungsweg wird in der Pras 351,4-8 in seiner vollen Länge geschildert. Zum leichteren Verständnis möchte ich zunächst den umgekehrten Prozeß, nämlich die Genesis des Saṃsāra, so wie sie von Ca in der Pras beschrieben wird, kurz referieren.

In der Wirklichkeit der Realisten bilden die fünf Objekte *(viṣaya)* der direkten Sinneserkenntnis *(rūpaśabdarasagandhaspṛṣṭavya)* sowie die sieben nichtmateriellen (AKK I 15b-d), unter dem Oberbegriff *dharma* zusammengefaßten Objekte der Geisteserkenntnis *(manovijñāna)* die Gesamtheit des Erkennbaren, die objektiven Stützen *(ālambana)* aller Erkenntnisse (AKK II 62c). Von dem Augenblick an, wo diese objektiven Stützen, die in Wirklichkeit leer sind (MMK XXIII,8), von der Erkenntnis *(vijñāna*, insbesondere von der Geisteserkenntnis) als wirklich seiend und mit einem Eigenwesen versehen erfaßt *(upalabh)* werden, ist die Verstrickung in den Saṃsāra vorprogrammiert. Die Objekte der Geisteserkenntnis bestehen sowohl aus den von den Sinnesorganen vermittelten reinen Sinnesobjekten, seien es potentielle Eigenschaftsträger, wie Topf usw., oder für diese in Frage kommende Eigenschaften, wie blau usw., als auch aus den nicht sinnlich wahrnehmbaren "Dharma" genannten Objekten, die ausschließlich vom Manovijñāna erfahren werden, zu denen u. a. Empfindungen, wie lieb, häßlich, rein usw. gehören. Von großer Bedeutung ist die mit dem Manovijñāna als *citta-saṃprayukta-saṃskāra* einhergehende Saṃjñā, die alle im Bewußtseinsfeld des Manovijñāna erscheinende Erkenntnisinhalte *(abhidheya)* mit Bezeichnungen *(abhidhāna)* assoziiert, Bezeichnungen, die selbst auch Objekte des Manovijñāna sind. Diese Fülle von Daten werden kurz Vielfalt *(nānātvam)* oder *prapañca* (definiert Pras 350,14) genannt.

Die konzeptuelle Tätigkeit des Manovijñāna (d.h. fast alle seine Funktionen unter Ausschluß der unreflektierten Registrierung reiner Sinneswahrnehmung. Einen guten Überblick über die nach Prāsaṅgika-Standpunkt vielfältigen epistemischen und ontologischen - letztere im Sinne des Hauptfaktors für die Verstrickung ins Dasein - Funktionen der Geisteserkenntnis gibt 'Jam dbyaṅs bźad pa in seinem Tshig gsal stoṅ thun gyi tshad ma'i rnam bśad, enthalten in Bd. 11 der Collected Works of 'Jam dbyaṅs bźad pa'i rdo rje, Delhi 1973, S. 586,2-592,2.), die auf der Basis der zur Verfügung stehenden Daten in synthetisierender Weise operiert, wird terminologisch unterschiedlich bezeichnet: *saṃkalpa* MMK XXIII,1; *vikalpa* MMK XVIII,5; *kalpanā* Pras 350,20; *vikalpakaṃ vijñānam* CṢṬT Vol.II & 87, dazu CŚṬT Anm. 427,428. Von großer Bedeutung für die weitere Verstrickung ins Dasein ist dabei die Übertragung *(adhyāropa/ samāropa)* auf die o.g. objektiven Stützen *(ālaṃbana)* der drei Aspekte *(ākāra)* angenehm *(śubha)*, unangenehm *(aśubha)* und der vier

unter dem Namen "verkehrte Auffassungen" *(viparyāsa)* zusammengefaßten Aspekte Selbst *(ātman)*, rein *(śuci)*, ewig *(nitya)* und glückbringend *(sukha)*, aus denen die moralischen Befleckungen *(kleśa)* Zuneigung *(rāga)*, Abneigung *(dveṣa)* und Verblendung *(moha)* entstehen. Unter dem Affekt der letztgenannten vollbringt der Mensch Taten (*karma*, auch *saṃskāra* genannt: Pras 558,7 ff.; ŚSV 14,1,4 *'jug pa *pravartante*; vgl. YṢVSS S. XLII; ferner YṢV 178,2,2-3 mit einer ähnlichen Aussage). Diese beiden letzten Faktoren *kleśa* und *karma* verursachen den Kreislauf der Wiedergeburten (Pras 351,8; 451,4).

Am Anfang dieses Prozesses steht also die Erkenntnis *(vijñāna)*, und zwar kommt es in dem Moment, in dem sie stattfindet, zu einer Subjekt-Objekt-Spaltung, bei der beiden Polen eine subjektive bzw. objektive Realität zugeschrieben wird; und diese Zuschreibung ist das Nicht-Wissen (*avidyā* ŚSK 64). Diese *avidyā* ist allerdings nicht identisch mit der an einem späteren Punkt der Entwicklung des Saṃsāra aus den vier verkehrten Auffassungen *(viparyāsa)* - auch inkorrekter Akt der Aufmerksamkeit *(ayoniśo manaskāra)* genannt - entstehenden Verblendung *(moha)*, die ein Synonym von Nicht-Wissen *(avidyā)* ist (s. May Anm. 586). Das erstere ist die seit anfangsloser Zeit gewohnte, natürliche Neigung, allen Phänomenen als Objekt und sich selbst als Subjekt reale Existenz zuzuschreiben, ähnlich dem *ālayavijñāna* des Yogācāra eine Art angeborener kollektiver Fehleinschätzung, welche eher das Nicht-Wissen in seiner latenten, potentiellen Form *(anuśaya)* darstellt. Das zweite aber ist der persönliche aktuelle Ausbruch des ersteren.

Die für diese Entwicklung fundamentale Rolle der Erkenntnis ist unverkennbar und hat vermutlich ĀRYADEVA veranlaßt, das *vijñāna* als Samen des Saṃsāra (CŚK XIV,25) zu bezeichnen.

Die Erlösung wird dadurch eingeleitet, daß der Yogi erkennt, daß alle Phänomene, wie Spiegelbilder, leer von Eigenwesen sind (Pras 351,4-5; 558,11; 550,3 ff.). Durch die Schau ihrer wahren Beschaffenheit hören die Phänomene auf, als objektive Stütze *(ālambana)* der Erkenntnis zu fungieren, dies ist die Unterdrückung der *avidyā* (ŚSK 65). Durch diese Nicht-Wahrnehmung *(anupalambha)* schwindet die Vielfalt *(prapañca)* und somit fehlen dem *saṃkalpa* die Bauelemente für das Netz seiner vielfältigen Konstruktionen. Im Bewußtsein des Yogi erscheinen überhaupt keine objektiven Grundlagen mehr, auf deren Basis er Emotionen *(kleśa)* entwickeln könnte, die ihn zu irgendwelchen Taten *(karma)* motivieren könnten. Wenn die Wirkung des alten Karma verbraucht ist, hört für ihn der Saṃsāra auf.

199. Die *kleśa* haben zwei Ursachen: Die neutralen Daten, die das *vijñāna* in Gestalt von *ālambana* liefert, sind die Grundlage, sozusagen die "causa materialis", auf die die *saṃjñā* als "causa efficiens" ihre Aspekte *(śubha, aśubha, viparyāsa)* überträgt. Beide Faktoren *(vijñāna* und *saṃjñā)* wirken aber gleichzeitig (vgl. AKK II,23a).

200. *Ñe bar len pa* verstehe ich als *upādānaskandha*. Vgl. Pras 212,18 *upadīyata ity upādānaṃ pañcopādānaskandhāḥ*.

201. Das Skt.-Original dieses Verses CŚK VI,25 = 150 ist m. Wissens nicht mehr erhalten. Bis auf zwei leicht zu korrigierende Abweichungen sind seine tib. Übersetzungen in CŚK 135,4,3 und CŚṬ 60,2,3-4 identisch. Sie lauten:

gaṅ gis rnam śes gnas la sogs //
yaṅ dag tu na rnam śes pa //
de yod na ni ñon moṅs rnams //
nam yaṅ blo gros la mi gnas //

Vergleicht man diese Version mit der unserigen, so ist dazu Folgendes zu bemerken: Die erste Divergenz besteht darin, daß unsere Version (fortan K in ŚSV) *rnam śes...* und *(daṅ) gnas pa la sogs* parataktisch anordnet, während die andere Übersetzung (fortan K in CŚṬ) mit der Wiedergabe *rnam śes gnas la sogs* sich nicht festgelegt hat. In der Interpretation Cas (CŚṬ 60,2,3-3,5) werden zwar die Relationen zwischen den einzelnen *saṃskṛtalakṣaṇāni* erörtert (CŚṬ 60,2,5), es ist aber eindeutig, daß es sich dabei um die Merkmale der Erkenntnis handelt (CŚṬ 60,2,3). Mißverständlich ist in K in ŚSV das *de ñid*, insofern es zunächst als Adverb nicht mit *du/na* für * *tattvatas*

gekennzeichnet ist und somit entweder als betontes Demonstrativpronomen zu *rnam śes* oder- wie der Mongole es verstanden hat- als *rnam śes kyi de (kho na) ñid (teyin medekü-yi tere cinar)* verstanden werden kann und desweiteren statt vor dem Verb *rnam śes pa* an einer besonders unpassenden Stelle eingesetzt worden ist. Im Lichte des weiter unten angegebenen Rekonstruktionsversuchs halte ich es für nicht ausgeschlossen, daß im Verlauf der tibetischen Überlieferung des Textes *de ñid du* zu *de ñid daṅ* verlesen worden ist. Besonders groß sind die Unterschiede im zweiten Halbvers. K in ŚSV ermöglicht die Übersetzung: "Dann verweilt der Einsichtsvolle niemals in den Kleśas". Der Kommentar Cas stimmt aber eindeutig mit K in CŚṬ überein (vgl. CŚṬ 60,2,7-3,8; 60,3,1-2). Um diese Divergenzen zu klären, könnte man von folgender hypothetischen Rekonstruktion ausgehen:

**sthity ādīni vijānāti / yo vijñānasya tattvataḥ //*
tasmin sati matikleśāḥ / na kadācid avasthitāḥ //

Wegen der Scriptio continua in den Skt.-Handschriften ist es nicht ausgeschlossen, daß der Übersetzer der ŚSV *tasmin matimat...(blo ldan)* statt *tasmin sati mati...* gelesen hat und das übriggebliebene *tasmin* als elliptisch für *tasmin sati* im Sinne von "unter diesen Voraussetzungen", "dann" interpretiert hat. Schwieriger zu erklären bleibt indessen die Verlesung von *kleśāḥ* zu *kleśeṣu* oder *kleśe*. Meine Übersetzung richtet sich nach der Version K in CŚṬ.

202. Nach *de ji ltar (*tat katham /)* wäre ein / wünschenswert.

203. Ganz analog zu unserem Einwand verläuft die Argumentation in Pras 177,1-3, wo unsere Sūtrastelle (AN I.152) ebenfalls zitiert wird. S. ferner Pras 145,5 und dazu die Quellenangaben bei May Anm. 258. Außerdem AKVyWo 171,27-28.

204. Abgesehen von einigen Stellen, wo das Wort im Plural erscheint oder in bekannten Zusammensetzungen wie *'phags pa'i lam, 'phags pa'i skad* vorkommt, ist nicht immer eindeutig, was mit *'phags pa* gemeint ist. Es kann grundsätzlich in unserem Text dreierlei Bedeutung haben:

1) als Kollektivum für alle *ārya pudgala*, also die buddhistischen Edlen oder Heiligen im allgemeinen;

2) als Abkürzung für *'phags pa Klu sgrub* s. ŚSV 44,2,3; MAvBh 76,3; 398,7;

3) als Wiedergabe von *āryā*, dem Versmaß, in dem der Grundtext ŚS verfaßt wurde.

Im ersten oder zweiten Sinne ambivalent ist das Wort ŚSV 14,4,2; 14,4,4. Im zweiten oder dritten Sinne ŚSV 21,2,4-6. Wegen der Parallele MAvBh 102,12 ff. dürfte *'phags pa* an dieser Stelle eher im ersten als im zweiten Sinne gemeint sein.

205. Zu den beiden Wahrheiten bei Ca s. MAvK VI, 23 ff.; Pras 492,6; May Anm. 773.

206. S. MAvBh 107,7.

207. Die Lesung *rig par* ergäbe auch einen Sinn: "Wo der wahre Gegenstand nicht zum Vorschein kommt, der [diesem] überlagerte Gegenstand aber als erkannt behandelt wird..."

208. Offensichtlich ist eine Negation falsch bezogen worden. Unklar ist, ob der Fehler bei der Übersetzung passierte oder ob er sich im Verlauf der tibetischen Überlieferung eingeschlichen hat.

209. Vermutlich **na tadviṣayā (*oder *tadviṣaye) cintāvatāryā*; vgl. Pras 493,2. Zwar lesen alle tib. Editionen: *bsam pa gtaṅ bar mi bya*, es ist aber nicht ausgeschlossen, daß stattdessen ursprünglich *gtad par mi bya* stand.

210. S. MAvK VI,25.

211. Die mong. Üb. *tegün-i ber qudal kemen onuγsan qutuγ-tan ber* geht wohl von tib. **rtogs par byas pa'i 'phags pa* aus und schreibt dem *byed* bzw. *byas* keinerlei kausativbildende Funktion zu. Demnach wäre die Bedeutung: "Gerade [dieser] Edle [Nāgārjuna] hat, nachdem (oder weil) er eingesehen hatte, daß auch diese [*saṃvṛti*] trügerisch ist,...". *Rtogs par byed pa* taucht sechsmal in ŚSV auf und an den drei Stellen, an denen seine Bedeutung eindeutig ist, hat das *byed* immer

kausative Funktion. In diesem Fall ist die einfache parataktische Anordnung des Nominativ-Attributs *rtogs par byed pa* inhaltlich nicht zufriedenstellend. Ich gehe von einer Skt.-Vorlage **tac ca alīkatvena pratipādayan ārya...* aus, wobei ähnlich wie in der Einleitung von Kārikās (s. z.B. Pras 105,1) das Part. Präs. finale Funktion hat, was man vielleicht mit *bstan pa'i phyir* hätte wiedergeben sollen.

212. Aus zwei Gründen sehe ich mich an dieser Stelle gezwungen, den Text für korrupt bzw. für eine mißglückte Wiedergabe des Originals (bzw. für die Wiedergabe einer defekten Vorlage) zu betrachten:
1) So wie er vorliegt, ergibt der Satz keinen Sinn, denn es ist nicht einzusehen, warum, wenn Nāg nur mit Hilfe einer Argumentation das Trügerische an den Erscheinungen erklärt, als Begründung für diese Maßnahme ausgerechnet ein vorher nicht genanntes Beispiel hinhalten muß. Außerdem spricht bei einer Beweisführung die Argumentation die intellektuellen Fähigkeiten der Hörer an, und wenn diese nicht ausreicht, wird sie mit Hilfe eines allgemein bekannten (*lokaprasiddha*) Beispiels veranschaulicht.
2) Auf Grund des Aufbaus des Grundtextes, in dem die Kārikās 3-13 den logischen Nachweis (*yukti*) der Śūnyatā erbringen und die Kārikā 14 dies mit einem Beispiel verdeutlicht, sowie auf Grund des dazugehörigen Kommentars Cas (ŚSV 21,2,4-5; 26,2,4; 27,5,2). Unklar ist mir die Funktion des *ñid* nach *rigs pa* und es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß der ganze Satz als direktes Objekt zu *ñe bar ston par mdzad de* zu verstehen war. Ich würde an dieser Stelle Folgendes erwarten: ... *'chad par 'gyur ba'i rigs pa daṅ 'jig rten pa la rab tu grags pa'i dpe ñe bar ston par mdzad....*

213. Vgl. MAvBh 143,13 ff. . Statt *rtogs pa'i phyir* geht das Mong. *onuγulqu-yin tula* von *rtogs par byed pa'i phyir* aus.

214. Vielleicht sollte man **don 'dir (*asminn arthe)* statt *de ni* lesen.

215. Auslöser der nachfolgenden Diskussion über die Synonymität der Begriffe *lokavyavahāra* und *saṃvṛti* könnte die Tatsache sein, daß Nāg in der ersten Kārikā dem Begriff *yaṅ dag* nicht *kun rdzob (saṃvṛti)* gegenüberstellt, sondern *'jig rten tha sñad*. Aus diesem Grunde würde ich im Text Folgendes erwarten: ...*'phags pas kun rdzob la 'jig rten tha sñad ces gsuṅs so.*

216. **yuktibalena* oder *rig pa'i stobs kyis (jñānabalena)* "Kraft der [aus dieser Argumentation resultierenden] Erkenntnis...

217. Man lese *'di'i don na (*asminn arthe)* oder gar *'di'i don na ni (*asmiṃs tv arthe)*, um den Gegensatz zu verdeutlichen.

218. Man vermißt ein Demonstrativpronomen als Korrelat zu *gaṅ źig*. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, hinter *gaṅ źig* eine Konjunktion *(yat)* zu vermuten, zu der *de ni* in der darauffolgenden Zeile *(de ni 'di ltar...)* korrelieren würde: "Weil aber kraft logischer Stimmigkeit... deshalb ist es somit kein Fehler, daß der Edle [Nāgārjuna] gesagt hat..."

219. Rekonstruktionsversuch: **yo 'yaṃ lokavyavahāro, lokasaṃvṛtiḥ sā, na tattvam* (oder *tat tattvam) iti yuktam evoktam Āryeṇa vyavahārasaṃvṛtiśabdayoś ca paryāyatvaṃ* (oder *°śabdau paryāyāv eva) nātra doṣaḥ /*

220. So wie es im Text steht, kann ich mit *kho na* nach *'phags pa* wenig anfangen. Vermutlich ist das *eva* nach *yuktam* (s. Rekonstruktionsversuch in der vorigen Anm.) vom tib. Übersetzer verstellt worden.

221. Vgl. Pras 492,11; 493,5-6; 494,14. May Anm. 760. Ferner MAvK VI 79cd-80.

222. Quelle: Ārya-Akṣayamatinirdeśa-nāma-Mahāyānasūtra P Bd.34, Nr.842, S.53,5,1-2. Der Text lautet dort: *de la kun rdzob kyi bden pa gaṅ źe na / 'jig rten gyi tha sñad daṅ sgra daṅ brdas bstan pa ji sñed pa'o //* Diese Sūtrastelle erfreut sich großer Beliebtheit und wird mit geringfügigen

Varianten u.a. zitiert: Bodhisattvacaryāvatāravivṛttipañjikā P Bd.100, Nr.5274, S.136,3,6. Prajñāpradīpaṭīkā P Bd. 96, Nr.5259, S.164,3,2. Satyadvayavibhaṅgavṛtti ed. by M. Eckel 158,25-27 mit Erläuterungen Jñānagarbhas. Satyadvayavibhaṅgapañjikā P Bd.100, Nr.5283, S.287,4,6-288,5,4 und Madhyamakālaṃkāravṛtti P. Bd. 101, Nr.5285, S.9,1,6-7 (=68b,6-7) mit ausführlichem Kommentar Śāntarakṣitas.

223. Sowohl in der tib. Übersetzung des Sūtra selbst als auch in allen anderen Zitaten (s. vorige Anm.) erscheint zusätzlich an dieser Stelle noch *brdas* "konventionelles Zeichen" (*saṃketa*).

224. Besser wäre: *bstan pa'o* statt *ston pa'o*.

225. Vgl. Pras 492,9. CŚṬ 16,3,6-7.

226. Vgl. MAvK VI 24 und Kommentar dazu; ferner Pras 493,1-5.

227. *rnam pa* ist an dieser Stelle ungewöhnlich und man vermißt ein Demonstrativpronomen. Ob man statt dessen nicht eher *(de) rnams* lesen sollte? Oder es hieß **tatprakāra* <*de'i*> *rnam pa* "derartige Leute".

228. Vgl. MAvBh 105,4,6.

229. Ich fasse *kun nas rtog pa'i dṅos po sna tshogs pa* als Apposition zum vorigen *dṅos po* auf. *Kun nas rtog pa* ist vermutlich Wiedergabe von **parikalpita*, wofür normalerweise *kun tu rtog pa* steht, in einem Kompositum: **parikalpitabhāvanānātva*.

230. Oder Sprachgebrauch bei/unter den Menschen: vgl. Pras 493,1.

231. Klarer wäre: *khoṅ du chud pa['o //] de bźin du(/)...*

232. Klarer wäre: *...brjod bya [b]rjod byed kyi 'brel pa daṅ / śes bya śes byed (kyi 'brel pa) rnam par 'jog par byed do //.* Unser Text gibt an dieser Stelle die Reihenfolge des Skt. vermutlich sehr genau wieder: **abhidhānābhidheyayoḥ sambandhaṃ jñānajñeyayoś ca vyavasthāpayanti.*

233. Der Ausdruck *tha sñad kyi gdams pa* ist ungewöhnlich; man würde an dieser Stelle im Skt. **vyavahārasaṃketa* erwarten oder vielleicht **vyavahāraprajñapti*, wofür möglicherweise ursprünglich *tha sñad kyi gdags pa* gestanden hat, was später zu *gdams pa* verlesen worden ist.

234. Nach *don du* würde man / erwarten.

235. Vgl. Pras 492,12; 494,9.

236. Der Sinn des Satzes: *byed pa po'i tshogs pa gcig daṅ 'brel pa ni ma yin no // (* na tu eka-kartṛ-sāmagrī(°samudaya* vielleicht *°kāya)-sambaddhaḥ)* ist mir nicht ganz klar. *Vyavahāra* umfaßt nicht nur die subjektive Seite *(abhidhāna* u. *jñāna)*, sondern auch die objektive Welt *(abhidheya* u. *jñeya)*.

237. So wie er vorliegt: *...źes bya ste gcig go //* könnte man den Text, ähnlich wie MAvBh 102,18 verstehen: "[Damit ist] die erste [Wahrheit erklärt]". Statt mit der Erklärung der absoluten Wahrheit anzufangen, wird aber im nächsten Satz nochmals eine Definition der vordergründigen Wahrheit gegeben, so daß der Verdacht besteht, daß das *gcig* möglicherweise gar nicht ans Ende des vorigen Satzes gehört, sondern zum nachfolgenden heranzuziehen ist. Das Original könnte folgendermaßen ausgesehen haben: *...laukikavyavahārasatyam ity (ucyate) (/) ekam [/] tāvad idaṃ lokaviparīta-jñānavaśāt satyam / aviparīta(jñāna)vaśāt (tu) paramārthasatyaṃ vyavasthāpyate.*

238. Man lese: *'jig rten pa('i) phyin ci log...* Mong. *yirtincü ten-ü aljiyas buruyu...* .

239. *'di'i* ist wohl Korrelativ zu *'ga' źig tu* : "Wenn man bei irgendeiner Person ein trügerisches Verhalten beobachtet, sagt man: "Ihr Verhalten ist...".

240. Vgl. MMK XV,1-2 dazu Pras 259,5 ff. MAvBh 306,5-8. MMK XXIV,16 dazu Pras 502,9 ff.

241. Ähnlicher Einwand Pras 260,1 ff.

242. Die Lesart *dṅos po byas pa ⌞ma yin pa⌟ med la...* ist inhaltlich eindeutig falsch. Geht man von folgender hypothetischen Rekonstruktion aus: * *nāsti sa kṛtako bhāvo yasya svabhāvo nāma syāt...*, so könnte der Übersetzer auf Grund der Lectio continua *a-kṛtako* statt *sa-kṛtako* gelesen haben.

243. Z.B. die Erkenntnis des Yogi im Samādhi, die bekanntlich das Fehlen eines Eigenwesens, also die Leerheit, unmittelbar erkennt.

244. Da es von diesem Satz offensichtlich zwei veschiedene Überlieferungen im Tibetischen gibt, die vom Verständnis des Vorsatzes abhängen, scheint es mir angebracht, beide hier anzugeben:
CD: *ci'i phyir yaṅ dag pa'i don du sgro 'dogs / gaṅ yaṅ 'di ni yaṅ dag pa'i sgro btags pa ni kun rdzob kyi bden pa la ltos te /*
NP: *ci'i phyir yaṅ dag pa'i don du sgro 'dogs / gaṅ yaṅ 'di ni bden pa yaṅ dag pa'i don sgro ma btags pa ni kun rdzob kyi bden pa la bltos te /*

Meine Übersetzung richtet sich nach den Editionen CD, bei denen m.A.n. davon auszugehen ist, daß sie den *ci'i phyir*-Satz als rhetorische Frage des Siddhāntin, die durch *źes bya ste* direkt an das Vorhergehende angeschlossen ist, verstanden haben.

Folgt man aber der Lesart von NP, so ergäbe sich m.E. folgende Bedeutung, wobei fraglich bleibt, ob diese Versionen den *ci'i phyir*-Satz wie CD als rhetorische Frage oder als echte Frage - die Funktion von *źes bya ste* im Vorsatz bestünde darin, die Erwiderung des Mādhyamika abzuschließen - des Gegners verstanden haben: "Warum sollte man [auf das Absolute] die Vorstellung, es sei ein wirklicher Gegenstand, übertragen? Weil [die Erkenntnis] dieses wahren, [seinem Wesen nach] von [jeglicher] Übertragung freien wirklichen Gegenstand von der vordergründigen Wahrheit abhängig ist".

Gemäß CD wird den Dingen des Alltags, obwohl sie leer und künstlich *(kṛtaka)* sind, (sofern es sich nicht um die Haare, die Timira-Kranke sehen, handelt) vordergründige Wirklichkeit zugeschrieben. Sie werden durch falsche Zuschreibung von Realität zu wahren Gegenständen aufgewertet *(samāropa)*. Dies geschieht nur aus praktischen und pädagogischen Gründen; denn nur dadurch, daß man den Dingen eine gewisse Wirklichkeit zuerkennt und sie beim Namen nennt, als ob sich hinter ihren Bezeichnungen wahre Gegenstände verbergen würden, funktioniert die alltägliche Praxis. Nur dadurch, daß man mit Hilfe der auf der Welt anerkannten Erkenntnismittel diese zunächst als wirklich angenommenen Phänomene untersucht, wird man allmählich ihres illusorischen Charakters gewahr und gelangt schließlich zur Erkenntnis ihrer wahren, d.h. leeren Beschaffenheit.

Gemäß NP spricht selbst der Mādhyamika vom Absoluten mit Worten wie *sadbhūtārtha* usw. und überträgt im Grunde genommen auch auf das Absolute Vorstellungen, die der Welt der Vordergründigkeit angehören (wahr, wirklich usw.), obwohl alle diese Vorstellungen das wahre Wesen des Absoluten nicht erfassen können. Diesem Vorwurf des Gegners entgegnet der Mādhyamika, daß die Erkenntnis des Absoluten von der Untersuchung der vermeintlich wirklichen Gegenständen des Alltags abhängt.

Beide Interpretationen sind m.E. möglich; die Deutung von NP hätte allerdings den Nachteil, daß der darauffolgende Satz: *'jig rten gyi tha sñad la brten nas don dam pa'i bden pa źes brjod la /* redundant erscheint.

245. Vg. MAvK VI,80; Pras 372,10 ff.; 494,8 ff.

246. Quelle: Akṣayamatinirdeśasūtra P. Bd.34, Nr.842, S.53,5,2. Zitat im Skt-Original, Pras 374,2: *paramārthasatyaṃ katamat / yatra jñānasyāpy apracāraḥ kaḥ punar vādo 'kṣarāṇām.* Für weitere Zitate und Erklärungen dieser Stelle s. Anm. 222.

247. *brtags nas* kann u.a. *kalpayitvā* (sich fälschlich vorstellen) *pratyavekṣya* oder *parīkṣya* (untersuchen) und als häufige Verschreibung für *btags nas (sam)-āropya* (übertragen, zuschreiben)

wiedergeben. Daß vom Buddha ausgesagt wird, er habe sich etwas fälschlich vorgestellt, ist m.A.n. ausgeschlossen. Wenn man unter Beibehaltung des Textes, wie er vorliegt, die zweite Alternative als Hypothese annimmt, so ergibt sich folgende Bedeutung: "Wenn der Buddha, um die absolute Wahrheit zu lehren, nachdem er [sie] hinsichtlich (=Term.) des Bestehens usw. untersucht hätte, [diese Sūtrastelle] gesprochen hätte..." Abgesehen davon, daß man, zur Vermeidung einer Überstrapazierung des Gebrauchs des Terminativs, lieber *gnas pa la sogs* als direktes Objekt zu *brtags nas* lesen würde, würde diese Aussage beinhalten, daß dem Buddha, dem Erleuchteten, dem *sarvajña* nicht von vorneherein bewußt war, daß Begriffe wie Bestehen usw. mit der absoluten Wahrheit nichts zu tun haben, sondern daß er die ganze Problematik zuerst einmal untersuchen mußte, bevor er sich dazu äußerte. Es bleibt also nur die dritte Möglichkeit übrig, die gut zu der vorherigen Erklärung paßt, wonach die absolute Wahrheit nur durch Übertragung konventioneller Begriffe auf sie, sozusagen allegorisch gelehrt werden kann. Klarer wäre im Text: *...la sogs pa btags nas...*, aber die Konstr. ..x *(la)* ...y *Term. sgro 'dogs/btags pa/nas* ist in diesem Text mehrfach belegt.

248. Einfacher wäre die Lesart: *...la sogs pa'i.*

249. Ich möchte lesen: *de'i ye śes ni raṅ bźin yul ma yin pa'i phyir (* tasya jñānasya svabhāvāviṣayatvāt oder *taj-jñānasyāsvabhāvaviṣayatvāt)....khyad par med pas de(s) gnas pa la sogs pa ñe bar (ma) dmigs śiṅ /* So wie er von mir hier korrigiert wurde, ist dieser Satz eine inhaltliche Zusammenfassung des Gedankenganges der beiden ersten Verse der ŚSK.

250. Syntaktische Abnormität; besser wäre: *gnod par mi nus pa de bźin du ...* .

251. Die Funktion von *yaṅ* an dieser Stelle ist mir nicht klar.

252. MMK VII,33:

utpādasthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam //
saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtam //

Die tib. Wiedergabe dieses Verses lautet z.B. in der Pras P Bd.98, S.29,4,6-7 u. 29,5,1:

skye daṅ gnas daṅ 'jig pa dag //
ma grub phyir na 'dus byas med //
'dus byas rab tu ma grub pas //
'dus ma byas ni ji ltar 'grub //

Besonders bei Zitaten, deren Skt.Originale erhalten sind, zeigt sich, wie unzuverlässig unsere Üb. ist; die vorliegende Wiedergabe von MMK VII,33 ist ein gutes Beispiel dafür. Es ist erstaunlich, daß dem Übersetzer nicht aufgefallen ist, daß die beiden ersten Pādas seiner Üb. keinen Sinn ergeben. Statt *asiddher nāsti saṃskṛtam* scheint er **siddhaṃ nāsti saṃskṛtam* gelesen zu haben. In der zweiten Vershälfte hat er anscheinend *setsyati* unter Mißachtung der Sandhigesetze zu **secchati (sa+icchati)* verlesen. Der mong. Übersetzer hat die Fehlerhaftigkeit dieser Stelle noch potenziert, indem er das tib. Demonstrativpronomen *de* nicht als Nom., sondern als Akk. aufgefaßt hat *...tegün-i kerkijü tayalamu* .

253. So wie er da steht, wäre der Satz zu übersetzen: "Die verursachten [Daseinsfaktoren] werden nämlich auf die drei Zeiten verteilt". Skt. etwa **saṃskṛtā hi kālatrayavyavasthitāḥ*. Diese Aussage ist aber unvereinbar mit der des darauffolgenden Satzes. Damit beide Aussagen logisch zusammenhängen, müßte der erste Satz vielmehr bedeuten, daß die *saṃskṛtāḥ* Bestimmungsgrundlage oder Bestimmungsmittel für die drei Zeiten sind, also Skt. etwa: **saṃskṛtā hi kālatraya-vyavasthānam*, wobei *vyavasthānam* im Sinne eines *karaṇasādhana* als *vyavasthāpyate anena* zu verstehen wäre. Diese Ansicht ist bei Ca vielfach belegt: ŚSV 33,1,4; 33,3,8. ŚSK 29c. MMK XIX,6. Pras 382,3 ff.; 387,3 ff. CŚṬ 75,4,3 dazu CŚṬM II S.84. CŚṬ 86,2,2 ff.; 90,1,7 ff. Um mit möglichst wenig Veränderungen diesen Sinn wiederzugeben, müßte der Text etwa lauten: *...dus gsum gyi[s] rnam par gnas (pa yin) la /.* Es handelt sich vermutlich um einen Übersetzungsfehler, für den

ich aber keine Erklärung habe.

254. Der Übersetzer hat vielleicht durch Haplologie nur **bhāvau* statt **bhāvābhāvau* gelesen.

255. Klarer wäre: *...la sogs pa bžin du med bžin du...*

256. Vgl. Pras 371,6.

257. S. L.Renou: Terminologie grammaticale du Sanskrit. Paris, 1957, S. 144, wo einem *ca* ebenfalls die Bedeutung *anuktasamuccaya* zugeschrieben wird.

258. *rnam par brtags pa thams cad* setzt voraus etwa **sarve vikalpitāḥ (bhāvāḥ)*, d.h. alle begrifflich differenzierten bzw. vorgestellten Phänomene, was inhaltlich durchaus passend wäre, terminologisch aber ungewöhnlich ist. Ich gehe davon aus, daß es sich eher um **sarve vikalpāḥ*, d.h., um alle möglichen anderen nichtgenannten, durch Ca aber implizierten Alternativen handelt.

259. Inhaltlich bedeutet der ganze Satz Folgendes: Gib auf den nochmaligen Versuch, den von uns erbrachten Nachweis, daß durch die Widerlegung von Bestehen usw. alle anderen Alternativen implizite widerlegt wurden, mit Hilfe der Tradition zunichte zu machen, indem Du andere Aussagen des Buddha anführst; denn auch sie sind vom Buddha nur vom Standpunkt der konventionellen Wahrheit verkündet worden, und Dein erneuter Angriff käme einer Petitio principii gleich.

260. Die Bedeutung von *'jug pa* in Kombination mit *ṅor* dürfte in diesem Text (s.ŚSV 15,5,7; 42,2,7) nicht prägnant sein. Der ganze Ausdruck steht wohl in adverbieller Funktion für Skt. *anurodhena* bzw. *anurodhāt*.

261. So wie er vorliegt, ist der Satz im Tib. elliptisch: man vermag nicht [irgendjemanden] von den verkehrten Vorstellungen der gewöhnlichen Menschen abzuhalten. Das Mong. betrachtet *'jig rten pa* als direktes Objekt zu *bzlog pa*. Die Konstruktion: Irgendjemanden von irgendetwas abhalten (*bzlog*), ist in unserem Text nicht einheitlich; manchmal wird das direkte Objekt mit *la* (ŚSV 15,3,6), manchmal ohne *la* (ŚSV 37,2,6) konstruiert.

262. Dieses Beispiel ist aus CŚK VIII,19, zitiert im Original Skt. Pras 370,4-5 (s. auch MAvBh 120,18-121,2), entnommen. Das Mong. ist an dieser Stelle recht frei.

263. Ca macht hier eine Anspielung auf eine der zahlreichen Etymologien des Wortes Buddha, in denen erklärt wird, sie hießen Buddha, weil sie die Wahrheit (*tattva*) erschaut haben, z.B. CŚṬ 46,1,2. Traité S. 137.

264. D.h., sie wären umsonst Buddhas geworden. Ein Nirvāṇa nach Art der Arhat hätte ausgereicht.

265. Vgl. MAvBh 108,9-11. Dazu Python, P.: Upālipariprcchā S. 113, Anm. 1.

266. Zitat von MMK XVIII,7:

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ /
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā //

Tib. zitiert Pras 364, Anm. 1:

brjod par bya ba bzlog pa ste /
sems kyi spyod yul bzlog pas so /
ma skyes pa daṅ ma 'gags pa /
chos ñid mya ṅan 'das daṅ mtshuṅs //

Gemäß unserer tib. Übersetzung in ŚSV hätte das Aufhören der Begrifflichkeit, als Voraussetzung, das Schwinden des Objektes der Erkenntnis zur Folge, also genau das Gegenteil dessen, was die alte, inzwischen als nicht korrekt emendierte (s.MMK De Jong, 18,7; De Jong TNP ad Pras 364,3; Lindtner: Proceedings of the 32nd International Congress for Asian and North African Studies in Hamburg, 1986, S. 168-69) Lesart von LVP (Pras 364,3: *nivṛtte cittagocare*) beinhaltete. Wie es zu dieser abweichenden Übersetzung kam, kann ich mir nicht erklären, da es schwer

nachzuvollziehen ist, wie unser tib. Übersetzer in seiner Skt.-Vorlage einen Loc. abs. **nivṛtte 'bhidhātavye* hätte lesen können. Meine Übersetzung richtet sich nach dem Skt.

267. Vgl. MAvBh 134,1 ff.

268. Zitat aus dem Lokānuvartanasūtra, Vers 13; vgl. P. Harrison: Sanskrit fragments of the Lokottaravādin Tradition: Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on His Sixtieth Birthday. Canberra 1982; repr. Delhi 1984, S. 233 Anm. 31. Auf die Unterschiede zw. der vorliegenden Übersetzung auf der einen Seite und den Kanjur-Ausgaben sowie dem Zitat MAvBh 134,3-6 auf der anderen Seite, hat P.Harrison, op. cit. Anm 32, schon hingewiesen.Der wichtigste Unterschied ist wohl das nur in unserer Version anzutreffende und etwas redundant erscheinende *'jig rten du* am Ende des 3. Pādas. Da unsere tib. Üb. sich immer, selbst zu Lasten des Verständnisses, eng an die Wortfolge des Skt. hält, ist anzunehmen, daß die hier gegebene Reihenfolge der Pādas dem Original eher entspricht als die der anderen tib. Übersetzungen. Das Original hätte etwa lauten können:

**buddhaṃ kaścin na(/na koci) jānīyāt /*
na vā buddhāna dharmatām /
lokavināyakā loke /
na cel lokānuvartakāḥ /

269. Die Geschichte von Brahmans Aufforderung zur Lehrverkündigung *(brahmāyacana)* erfreut sich großer Beliebtheit, da ihre Wirkung, die Entscheidung Buddhas, nach anfänglichem Zögern die Lehre doch zu verkünden, den Durchbruch vom Privatheil zum Altruismus darstellt, eine für die Zeit des historischen Buddha entscheidende Wende, ja sogar eine Antizipation der im Mahāyana fundamentalen Einstellung des Mitleids gegenüber allen Lebewesen.

Eine Zusammenstellung der Quellen der verschiedenen Rezensionen in Pāli, Skt. u. Chin. unserer Stelle befindet sich im Traité S.57 Anm. 1 (s. auch Traité S. 35 Anm.2 u. S.419-420). Einige dieser Versionen hat A. Bareau (Recherches sur la biographie du Bouddha dans les sūtrapiṭakas et les vinayapiṭakas anciens; de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Paris 1963 S. 135-143) übersetzt u. verglichen. Relevant für unsere Stelle sind außerdem:

- SBV 128,23-28
- Das von Waldschmidt herausgegebene u. bearbeitete CPS und zwar:
  a) Die Bruchstücke der in unserem Text zitierten Stelle, S. 29, Hss. S 362, Nr.46 V; S. 43, Hss. M 480, Nr.80 V; S. 421, Hss. 679, Nr.203 R.
  b) Der teilweise auf der Basis der tib. Übers. von SBV rekonstruierte Sanskrittext S. 108-114, Abschnitt 8,1-12.
  c) Der durch Kollationierung aller Bruchstücke des CPS mit den entsprechenden Stellen aus SBV (Im Apparat als Gil=Gilgit bezeichnet) und aus AKVyWo (Im Apparat als Vyākhyā bezeichnet) revidierte Text, S. 440-441.
- AKVyWo S. 103,14-104,3; dazu AKVyTib Peking Bd. 116, S.86,4,8-87,1,2.
- Śamathadeva: Abhidharmakośaṭikopāyikā P. Bd.118, Nr.5595, S. 121,2,3-121,3,5.
- Pras 498,9-499,1 entspricht ŚSV 15,4,2-5. Dazu Pras 498 Anm.2 und De Jong TNP S.243.
- Saṃdh. VII,19.

Es besteht m.A.n. kein Zweifel darüber, daß mit *yathoktaṃ sūtre* (AKVyWo S.103,13-14 = Pratīka zu AKBh 43,2) Yaśomitra (und wohl auch Vasubandhu) das CPS gemeint hat.

Das Zitat in der Pras wird zwar auch mit *yathoktam sūtre* eingeleitet, weist aber gegenüber dem CPS viele Divergenzen auf. Andererseits würde man erwarten, daß es sich auf Grund der Einleitung zum Zitat in ŚSV bei unserer Stelle um eine tib. Übers. des SBV handelt; eine genauere Untersuchung ergibt jedoch, daß unser Text gegenüber dem SBV mancherlei Abweichungen aufweist. Es ist in der Tat so, daß von allen erhaltenen Skt.-Versionen, die bei Yaśomitra angegebene Fassung des CPS (Waldschmidts revidierter Text ist eine Kompilation, bei der manches vom SBV

übernommen worden ist und divergiert daher stärker von unserem Text) am ehesten unserer Stelle in ŚSV entspricht. Ich werde in der Übersetzung besonders die Divergenzen unseres Textes gegenüber dem CPS-Zitat bei Yaśomitra vermerken.

Nun zurück zur Quellenangabe in der ŚSV: Gemäß der tib. Gepflogenheit ist *luṅ gźi* hier wohl Abkürzung für *'dul ba luṅ gźi* (s. Eimer, H. : Rab tu 'byuṅ ba'i gźi Teil1 S.22-23, Wiesbaden 1983). Wenngleich *ji skad du ('dul ba) luṅ gźi.... las* eine Skt.-Entsprechung in Cas Original gehabt haben könnte (**yathoktam vinayavastuni)*, dürfte die Präzisierung *bam po gya drug pa* ein Zusatz der Editoren aller bstan-'gyur-Editionen sein (s. SBV S.XVI).

Da nun, wie wir oben gesehen haben, die Version der ŚSV dem CPS viel näher steht als dem SBV, da es ferner meines Wissens keine uns erhaltene tib. Übers. des CPS gibt, ist nicht auszuschließen, daß die Einleitung zu diesem Zitat bei Ca einfach **yathoktam* hieß und daß die tib. Editoren in Ermangelung einer tib. Übers. des CPS diese Stelle als Zitat aus dem SBV identifiziert haben und ihren Kürzel *luṅ gźi* ergänzt haben.

270. CPS in AKVyWo 103,14 und CPS in Pras 498,9 lesen *abhisambuddhasya.*

271. ŚSV: "sprach". Alle anderen Versionen lesen *etad abhavat* oder tib. *'di sñam du...dgoṅs te*, was zweifellos besser ist.

272. *Chos ñid* würde in der Skt. Vorlage **dharmatā* entsprechen. Alle anderen Versionen lesen einstimmig *dharma* bzw. *chos*. Mit *dharma* ist hier primär das PS, das Bedingt-entstanden-Sein, sozusagen die allen Phänomenen zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit, ihre wahre Beschaffenheit gemeint, und von daher wäre *dharmatā* inhaltlich auch gut; man kann aber diese Lesart gegen die Einstimmigkeit der ganzen Tradition nicht aufrechterhalten.

273. Einige der hier aufgezählten Eigenschaften der Lehre werden VY 260,3,4 ff. erklärt.

274. Die beiden letztgenannten Attribute fehlen in Pras 498,10.

275. Die Reihenfolge *mdzaṅs pa (vijña) mkhas pa (paṇḍita)* unseres Textes wird von der ganzen übrigen Tradition, nach der sich meine Üb. richtet, widerlegt. Auf Grund der tib. Konstruktion ist es jedoch klar, daß unser Text von dem Skt. Kompositum *nipunapaṇḍitavijñavedanīyaḥ* ausgeht und somit an dieser Stelle ausnahmsweise dem SBV näher steht als dem CPS. Es ist mir nicht klar, wie in der CPS-Version des AKVyWo *nipunaḥ* unkomponiert Attribut der Lehre sein kann. Für eine Erklärung der beiden Begriffe *paṇḍita* u. *vijña* s. VY 260,4,2 ff.

276. Die Stellung des *kyaṅ* ist etwas ungünstig, ließe sich aber konzessiv verstehen. Allerdings wäre der Satz dann ein Asyndeton, das etwa lauten würde: Selbst wenn ich andere sie lehren würde, würden die anderen [sie] nicht verstehen, es würde mich dann aber verdrießen.... In Pras, SBV und CPD ist das Nicht-Verstehen der anderen Menschen eine zweite Bedingung, die zur Protasis gehört, und nicht selbst schon ein Teil der Apodosis.

277. CPS, SBV und Pras lesen alle *sa*. *De'i tshe* in ŚSV ist wohl eher eine sinngemäße Wiedergabe von *sa*.

278. CPS und Pras: *klamathaḥ*; SBV: *bhramaḥ* ist wohl ein Fehler der Ausgabe von Gnoli, denn die entsprechende tib. Übersetzung liest *ṅal ba = klama(tha).*

279. Frei für *yan nu.*

280. Pras liest wie ŚSV *pravivikte*, tib. *dben par*; CPS u. SBV hingegen *pravaṇe*, tib. *nags stug por.*

281. *Bde bar* vor *gnas par 'gyur ro* am Ende des Satzes fehlt in allen Skt. Versionen und ist in Anbetracht des Ausdrucks *dṛṣṭadharmasukha*... redundant.

282. *Sukhavihāra*, wörtl. das Verweilen im Glück oder der glückliche Zustand, wird tib. meist mit *bde bar gnas pa* wiedergegeben. Der Instr. *bde bas* könnte aber hier in modaler Funktion auch

adverbiell verstanden werden.

283. SBV u. Śamathadeva op. cit. S. 121,2,6 ergänzen an dieser Stelle einen ganzen Satz.

284. ŚSV: "sagte"; CPS u. SBV: *etad abhavat*; Śamathadeva op. cit. S. 121,2,6: *'di sñam du sems te.*

285. SBV und CPS bei Waldschmidt: *sabhāpati*; CPS in AKVy: *sahāpati*. *Mi mjed kyi bdag po* ist aber andersweitig als Wiedergabe von *Sahāṃpati* belegt, vgl. Nobel: Suvarṇaprabhāsottamasūtra Index S. 65 unter *mjed pa*.

286. CPS in AKVy; *brahmaloke sthitasya*; SBV u. Śamathadeva om.

287. CPS in AKVy u. SBV lesen einstimmig: *vinaśyati batāyaṃ lokaḥ; pranaśyati batāyaṃ lokaḥ;* ebenso Śamathadeva op. cit. S. 121,2,6-7; *kye ma 'jig rten 'di ni ñam(s) so // 'jig rten 'di rab tu ñam(s) so //*. Eben in dieser Weise sollte unser Text hier ergänzt werden.

288. Vgl. SWTF, S. 328: *yatra idānīm* "wo nun", "angesichts der Tatsache, daß..."

289. Für das *'ga' źig* unserer tib. Übersetzung gibt es im Skt. keine Entsprechung.

290. CPS und SBV ergänzen noch einmal im Satz *Brahmā Sahāpatiḥ* bzw. *Sabhāpatiḥ*.

291. Skt. *pratyasthāt*; tib. *'khod par gyur to* = setzte sich.

292. CPS in AKVy om. *Sahāṃpati*.

293. Im Gegensatz zur Einleitung der beiden nächsten Verse muß *'di dag* hier nicht prägnant Wiedergabe des Duals sein.

294. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Versionen der folgenden berühmten Verse findet sich im Traité S. 57 ff. Siehe auch Waldschmidt CPS S. 112, Anm. 7 ff.

295. *sñon tshad ma* Korruptel für *sñon tshad na*.

296. Alle Skt.-Versionen lesen *aśuddha* oder *aviśuddha*. Wie es zu der in diesem Satz ohnehin sinnlosen Wiedergabe *brjod bral* (vielleicht hat der Übersetzer **aśabda* statt *aśuddha* gelesen) gekommen ist, vermag ich nicht zu sagen.

297. CPS in AKVy u. SBV lesen *samalānubaddhaḥ* (die tib. Übersetzung von SBV liest allerdings *rtogs* = *°buddha*); Śamathadeva liest *dri ma'i rjes su 'brel*. CPS bei Waldschmidt aber *anubuddhaḥ*. Vgl. dazu Lalitavistara S. 398 *samalair vicintito* und die Pāli-Versionen *samalehi cintito*.

298. Meine Üb. der zweiten Vershälfte folgt dem Skt. und nicht dem tib. Text von ŚSV. Dieser weist gegenüber den Skt.-Versionen, die sich ihrerseits voneinander unterscheiden, einige Abweichungen auf. Für die beiden Skt.-Imperativa *apāvṛṇisva* und *vadasva* haben wir in ŚSV nur den Ausdruck *gsal bar mdzad du gsol*. Gemäß ŚSV wäre der Text zu übersetzen: "Ich bitte [Dich], das Tor zur Unsterblichkeit, [d.h.] die von moralischen Befleckungen freie und schmutzlose Lehre zu verkünden".

299. Die tib. Üb. der ŚSV richtet sich eindeutig nach der Version des CPS, die Yaśomitra zitiert: *vadasva dharmaṃ virajaṃ niraṅganam*. Śamathadeva scheint diese Version des CPS vorgelegen zu haben: op. cit. S. 121,3,3: *rdul bral dri ma med pa bśad du gsol*. Waldschmidts CPS Ausgabe und SBV lesen: *vadasva virajānubuddham*. Mit dieser Lesart stimmen die anderen Skt.- u. Pāli-Versionen überein. Sie paßt stilistisch ganz gut als Gegenteil zu dem in der ersten Vershälfte erwähnten *samalānubuddha*.

300. Auch bei dieser Überleitung geht klar hervor, daß unsere Version dem CPS viel näher steht als dem SBV.

301. Meine Üb. richtet sich nach dem Skt. des CPS in AKVy. Die Pāli- und Skt.-Versionen der

folgenden beiden Verse divergieren z.T. voneinander; s. Traité, S.59 und CPS, S.112-115.

Zu den erhaltenen Skt.-Versionen sei Folgendes bemerkt:

Die Lesart *akhila* in *kṛcchreṇa me adhigato 'khilo brahman padālya vai* in SBV 129,13 wird von der tib. Übersetzung dieses Verses *skyon rnams bcom nas* widerlegt, da letzeres *khilān* voraussetzt; *pradālya* würde außerdem ohne Objekt in der Luft hängen.

Anstelle des *ca* in AKVy *bhavarāgaparītaiś ca* steht im SBV und im CPS bei Waldschnidt *hi*. Dieser Unterschied ließe sich vielleicht dadurch erklären, daß, als die mittelindische Vorlage *paretehi* zu *parītaiḥ* ins Skt. umgesetzt wurde, metrisch eine Silbe fehlte, wofür man als Expletivum die Partikel *hi* einsetzte. Da die Bedeutung dieser Partikel selbst im Sinne von "gewiß" oder "ja doch" an dieser Stelle schwer nachzuvollziehen war, hat man vermutlich im Laufe der Zeit stattdessen *ca* im Sinne von "aber" eingesetzt und somit aus einem ursprünglich einzigen Satz - "Brahmā! diese Lehre, die von mir mit Mühe erkannt wurde, nachdem ich die "unbebauten" Stellen [in meinem Geist] urbach gemacht hatte, ist für die von Verlangen nach Dasein erfüllten *(parīta)* [Menschen] nicht leicht zu verstehen" - zwei koordinierte Aussagen gemacht. Auf Grund der Konstruktion in ŚSV ...*bsrabs śiṅ // tha ba bcom nas*.. vermute ich, daß die Skt.-Vorlage der ŚSV ebenfalls *ca* statt *hi* las.

Die Lesart *bhavarāgaparīttair* in SBV wird ebenfalls von der tib. Übers. dieses Textes selbst...*srid daṅ chags pas dkris rnams kyis*, was ein *-parītair* voraussetzt, widerlegt. Außerdem könnte das Kompositum *bhavarāgaparīttair* nur als Bahuvrīhi verstanden werden, im Sinne von: "Die, deren Verlangen nach Dasein klein (oder beschränkt) ist"; was im vorliegenden Kontext geradezu widersprüchlich wäre, da ausgerechnet diese Leute die besten Voraussetzungen hätten, die Lehre Buddhas zu verstehen. Alle anderen erhaltenen Skt.-Versionen lesen *parītair* und auch die tib. Übers. von Śamathadevas Kommentar (op. cit. S. 121,3,3-4 *srid pa'i 'dod chags kyis dkris pas*) setzt eine solche Skt.-Vorlage voraus. Ich vermute, daß die Skt.-Vorlage der ŚSV jedoch auch *parīttair* las oder zumindest eine solche Interpretation zuließ, denn *yoṅs bsrabs* (sowohl *srab pa* "dünn, zart", was gemäß L.C. Skt. *tanu* wiedergibt, als auch bsrab pa "zügeln, kurz halten") scheint mir diese Bedeutung zu haben.

In Anbetracht der uns erhaltenen Skt.-Versionen ist mir unklar, wie ŚSV zu der Konstruktion kommt. Auffallend ist, daß in ŚSV die Reihenfolge der *pādas* b und c gegenüber allen anderen Skt.-Versionen samt deren tib. Übers. vertauscht worden ist. Es ist eindeutig, daß *yoṅs bsrabs* durch das darauffolgende *śiṅ* dem *bcom nas* koordiniert worden ist, so daß wir davon ausgehen müssen, daß beide Aussagen demselben Subjekt, d.h. dem Buddha, zugeordnet werden müssen. Die ŚSV läßt m.A.n. nur folgende Übersetzung zu: "Brahmā! Diese Lehre, die von mir mit Mühe erkannt wurde, nachdem ich das Verlangen nach Dasein gezügelt (oder geschwächt) und die [geistige] Unfruchtbarkeit *(khila)* beseitigt hatte, ist nicht leicht zu verstehen". Ob der Übersetzer *bhavarāgaparītt*ena statt *-parīttaiśca* gelesen hat, oder ob er, nachdem er *-parītta* gelesen hatte, aus der Logik des Verses heraus, dieses Attribut nur dem Buddha, und nicht den gewöhnlichen Menschen, zuschreiben konnte und die Syntax dementsprechend umgestellt hat, vermag ich nicht zu sagen.

302. *Khila* bzw. *cetokhila* wird von modernen Wissenschaftlern oft mit: stubbornness, obduracy, barrenness of mind, wilderness in the heart, Geistesverhärtung, Verschlackung usw. wiedergegeben. Im Pāli-Kanon (z.B. AN V,206; X,14) und in der Dogmatik des Theravāda (Visuddhimagga S.211,2) werden fünf *cetokhila* erwähnt: Zweifel am Meister, an der Lehre, der heiligen Jüngerschaft, der Schulung und das Erbostsein über die eigenen Ordensbrüder (s. Vis Mag. übersetzt von Nyanatiloka, Kap. VII, Anm. 66). Das Wort *khila* bezeichnet ursprünglich ein Stück wildes, ödes, ja sogar unfruchtbares Land zwischen bebauten Feldern. Auf die Psychologie bezogen, scheint es nicht nur den Mangel an spiritueller Rezeptivität, sondern sogar eine negative, obstruktive Geisteseinstellung, die jedes Fortschreiten spiritueller Entwicklung hindert, zu bezeichnen (vgl. Suttanipāta üb. v. Nyanaponika, Konstanz 1955, Anm. 18).

Behält man die ursprüngliche Bedeutung von *khila* als "wildes, ödes Land" im Auge, so hat der Ausdruck *khilān pravidālya* (gemäß AKVy) vielleicht sogar noch bildhaften Charakter: Die

letzten noch ungezähmten Gemütsregungen Buddhas sind durch seine meditative Praxis und durch die daraus resultierende Erkenntnis unter Kontrolle gebracht worden, ähnlich wie noch nicht gerodete Landstücke von einem fahrenden (*pra-*) Pflug zum Auseinanderbersten gebracht werden (*vidālya*). Bleibt man bei diesem Bild, so ließe sich die Stelle übersetzen: "... nachdem ich die [noch] unbestellten [Flecken in meinem Geist] urbach gemacht hatte..."

303. Auch hier erweist sich der tib. Text der ŚSV als Üb. der Version des CPS, so wie sie in AKVy anzutreffen ist. *Rgyun las bzlog pa lta bu* entspricht genau dem *pratisrotopamam*. Dagegen CPS bei Waldschmidt *pratisrotogāminam*; SBV *pratisroto'nugaminam*; Śamathadeva op. cit. S. 121,3,4 *rgyun phyogs su las bzlog pa'i lam*.

304. *'di rnams kyis* ist schwierig zu konstruieren. Man könnte auch verstehen: "Der weltliche Sprachgebrauch dieser [Buddhas].." oder annehmen, daß es sich auf die eben angeführten drei Zitate bezieht mit der Bedeutung:" Deshalb ist auf Grund dieser Zitate sicher, daß...". In einem solchen Falle würde man aber erwarten, daß *ṅes par* nach *'di rnams kyis* steht. Ich folge hier dem Mong., der einen Gen. *ene nügüd-ün* einsetzt.

305. Man muß den Sprachgebrauch provisorisch annehmen und sich seiner bedienen.

306. Man lese: *thabs (yin pa'i) phyir* oder *thabs (su gyur pa'i) phyir*.

307. Der Ausdruck *dṅos por gyur pa* taucht in der ŚSV dreizehn Mal auf. Die einzigen mir bekannten Skt.-Äquivalente dieses Ausdrucks sind *dravyabhūta* (Daśabhūmika-Index) u. *vāstava* (BCAP-Index), beides Ausdrücke mit der Bedeutung "realiter existent, wirklich"(vgl. YṢV 181,4,4, dazu YṢVSS Anm. 596). Diese Bedeutung paßt zwar an der vorliegenden Stelle der ŚSV recht gut, aber nicht an allen anderen Belegstellen dieses Ausdrucks (z.B. 16,2,3 u. 19,4,2) in der ŚSV. An vielen Stellen bedeutet es das nicht wirkliche, trügerische Phänomen und scheint eine stilistische Variante von *bhāva* zu sein. In Anbetracht der Unzuverlässigkeit unserer tib. Übersetzung ist es nicht ausgeschlossen, daß sich hinter *dṅos por gyur pa* an manchen Stellen andere Skt.-Äquivalente mit neutraler Bedeutung verbergen, etwa **bhūtaṃ vastu* oder **vastubhūta* = als empirisches Objekt fungierend, oder **vastujāta* bzw. *bhāvajāta* = die Totalität der Phänomene.

308. Besser wäre *'di(r) ni*.

309. S. weiter unten Anm. 375.

310. Text unklar; vielleicht sollte man lesen *źes pa skad gźan ji lta ba...*

311. Vgl. YṢK 33, dazu YṢV 180,1,1-3; MAvK VI 44 dazu MAvBh 133,14-134,1.

312. Eine leicht divergierende Definition von *ahaṃkāra* u. *mamakāra* findet sich CŚSh 461,6-7 = CŚṬ 38,3,2.

313. Diese paraphrasierende Übersetzung des Wortes *satkāyadṛṣṭi* richtet sich nach der Definition des Synonyms zu diesem Begriff, nämlich *svakāyadṛṣṭi*, in Pras 454,12-13, s. De Jong TNP 238. Vgl. May Anm. 595.

314. Der Abl. *las* ist m.A.n. falsch. Vermutlich geht die Üb. auf Skt. **tadātmātmīya[ākāra]pravṛtteḥ* oder *-pravṛttatvāt* zurück, wobei der tib. Übersetzer das *tad-* nicht als Genitivus subjectivus, bezogen auf *satkāyadṛṣṭi*, verstanden hat, sondern als Abl. der Herkunft. Vgl.ŚSV 30,1,8 *'jig tshogs su lta ba ni bdag daṅ bdag gi bar 'jug pa'o //*. Pras 454,12. MAvBh 234,1 u.245,1. MAvṬ 180,3,5. Oder man geht von **tasyā (sc. satkāyadṛṣṭi) ātmātmīyataḥ pravṛtteḥ* aus und der tib. Übersetzer hat aus **tasyā* einen Abl. statt eines Gen. gelesen.

315. *Spaṅs pas na* scheint mir redundant zu sein. Vielleicht ist ein marginaler alternativer Übersetzungsvorschlag zu *spaṅs pa'i phyir* in die Übersetzung geraten.

316. Besser wäre *med do //* statt *med pa'i phyir ro //.*

317. Im folgenden gibt Ca vier verschiedene Etymologien des Wortes *Sugata*. Für die drei letzten gibt es Parallelen, z.B. Traité 131-132, Anm.3; VY 269,1,1 ff.; Simonsson 270-271; Visuddhimagga 203,11 ff.; Pramāṇasamuccaya, ed. by Hattori S.174-175 u. S.75, Anm. 1.4; Pramāṇavārttika I, 139 ff.; Durvekamiśra's Dharmottarapradīpa S.3,11-20; Arthaviniścayasūtra and its commentary, ed. by N.H. Samtani S. 104-105 u. 244,1 ff. MVṬ S.3,21 ff.; Anantamukhanirhāradhāraṇī, ed. by Hisao Inagaki S.244,9-15; Kameshwar Nath Mishra: Reflections on the Tibetan etymologies of the Sanskrit synonyms of Buddha, in: Śramaṇa Vidyā. Studies in Buddhism. Prof Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume, Sarnath 1987, S.205. Gemäß der ersten Etymologie, zu der ich keine Parallele gefunden habe, wird der Buddha Sugata genannt, weil er das von ihm gesteckte Ziel, die Erleuchtung, sowohl zum eigenen Vorteil, der eigenen Erlösung, als auch zum Heil aller Lebewesen durch die Verkündigung des von ihm erkannten, zur Erlösung führenden Weges erlangt hat. Dieser Etymologie von Sugata stehen die von Diṅnāga (Pramāṇasamuccaya, Hattori S.174,20-21: *ma lus pa'i don; niḥśeṣārtha*) und Dharmakīrti (Pramāṇavārttika I,141b-142a) gegebenen Deutungen am nächsten.

318. Ob *mdzes pa* Wiedergabe von *cāru, śobhana* oder *śubha* ist, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen.

319. *ñe bar btud pa* könnte *upasṛta* (s. LCSup) oder **upanata* wiedergeben. Die mong. Übersetzung *ciqula edlegcin* setzt * *ñe bar loṅs spyod pa* voraus, was in keiner tib. Edition unseres Textes belegt ist u. m.A.n. ein Indiz dafür ist, daß der Begriff *ñe bar btud pa* zur Zeit der Übersetzung unseres Textes ins Mongolische unverständlich war.

320. Gemeint ist vermutlich, daß der Buddha seine virtuelle *phalasampat*, wann und wie es ihm beliebt, aktualisieren kann.

321. Geht man von folgender Rekonstruktion aus: **puṇyasaṃbhārabalena yathopabhogecchākālopasṛtābhīṣṭaphalasampadupabhogasamanvāgamāt, jñānasaṃbhārabalena ca aśeṣadoṣarahitaguṇasamanvāgatamārgādhigatyānantasattvopakārāt...*, so ist nicht ausgeschlossen, daß durch einen Schreib- oder Hörfehler **mārgādhigatyā-* zu **mārgādhigatā-* verlesen worden ist, was der tib. Übersetzer dann mit *lam gyis thob pa* wiedergegeben hat. *thob pa*, dort wo es in unserer tib. Üb. steht, hängt vollkommen in der Luft. Dies war wohl einer der Gründe, weshalb NP *thos* (und im Anschluß daran Mong. *sonuγsan*) statt *thob* gelesen haben, in dem Versuch, es als zusätzliches Attribut zu *sems can* zu deuten. Am deutlichsten wäre: *ye śes kyi tshogs kyi stobs kyis thob pa ñes pa ma lus pa...lam gyis mtha yas pa'i sems can....*

322. Wir haben es hier mit einem Versuch zu tun, *gata* im Sinne von "verstanden habend" zu interpretieren. S. Tarkajvālā S. 55,5,1 ff. und insbesondere 55,5,3-4 *gśegs źes bya ba'i sgra ni rtogs pa daṅ soṅ ba don rnam pa gñis su 'dren te /.*

323. S. MVṬ Pandeya S.5,4-5.

324. S. AAĀ 352,11 *apunarāvṛttyā vā suṣṭhu gataḥ sugataḥ sunaṣṭajvaravat*. S. ferner Madhyamakaratnapradīpa 55,5,1 ff.; VY 269,1,2-3.

325. *Gata* als abgeleitet von der Wurzel *gad*; s. Visuddhimagga 203,27 ff.

326. Vgl. Traité S.28 u. 1809 mit Referenzen sowie S. 1812 Absatz V. S. ferner SBV 118,15; Lalitavistara 344,9-10; Mahāvastu II,283,15. Als Original unseres Zitates müssen wir von einem Sūtra ausgehen, in dem der Buddha in der Ich-Form spricht, wie z.B. MN I, 23,4-5, also etwa: **mama divyena cakṣuṣā viśuddhenātikrāntamānuṣyakena [sattvān]...paśyāmi...* .

327. Eine genaue Entsprechung dieser Stelle habe ich nicht gefunden. Vgl. ŚSV 15,4,4 *gaṅ du bdag ñid gcig pu źig dgon pa dben par... gnas par 'gyur ro //* Skt. *yan nv aham ekākī araṇye pravaṇe...vihareyam.*

328. Die Lesart *'dir ṅa yi ba gsuṅs so* scheint mir korrupt zu sein. Es ist nämlich nicht einzusehen, warum das letzte Zitat "als ich alleine in der Wildnis verweilte" ein Beleg dafür sein soll, daß der Buddha den Ausdruck "mein" verwendet hat. Man würde ohnehin eine umgekehrte Reihenfolge der beiden Zitate als Belege für Aussagen in der "Ich"- und "Mein"-Form durch den Buddha erwarten.

329. Besser wäre: *gsuṅs pa*.

330. Der Satz: *'di ltar...źe na* (ŚSV 16,1,8-16,2,1) ist als Einwand zu verstehen. Der vorige Satz: *bdag ñid...gsuṅs la* (ŚSV 16,1,8) entspricht auf Grund seines Inhaltes durchaus dem Standpunkt der Mādhyamikas und man hätte am Schluß *gsuṅs so //* erwartet. Dem Übersetzer war vermutlich nicht klar, wie weit der durch *źe na (*iti)* gekennzeichnete Einwand zurückreicht. Ich muß allerdings gestehen, daß ich den Inhalt des Einwands in der Form, in der er vorliegt, nicht verstehe. Die von mir gegebene Übersetzung ist nur als ein Versuch zu betrachten, der eher der gedanklichen Entwicklung der Textstelle als dem tatsächlich vorliegenden Wortlaut Rechnung trägt, was durchaus als Zeichen meiner Hilflosigkeit zu werten ist.

331. S. Maṇicūḍāvadāna, ed. and transl. by Ratna Handurukande, PTS London 1967; ferner Candragomins Lokānandanāṭaka nach dem tib. Tanjur herausgegeben u. übersetzt von M. Hahn, Wiesbaden 1974.

332. Worauf sich diese Anspielung bezieht, ist mir nicht klar. Daß König Maṇicūḍa nach dem Herausreißen des auf seinem Kopf verwachsenen Edelsteins erblindet, ist nicht belegt. Es handelt sich vielleicht um ein anderes Avadāna, in dem der Buddha in einer früheren Existenz seine Augen opfert. S. The Questions of Rāṣṭrapāla, translated and annotated by Jacob Ensink, S.24,18; tib. S.83,17.

333. *Gaṅ du* ist schwierig. Ich habe übersetzt , als ob *gaṅ gi *kasya* stünde. Der erste Teil des Einwandes bezieht sich auf Aussagen des Buddha, wie die häufig am Ende von Avadānas anzutreffende Gleichsetzung: *yo 'sau Maṇicūdo nāma mahārājo 'ham eva tena kālena tena samayena...*: S. Māṇicūḍāvadāna op. cit. Anm. 331, S. 98,3-4. Der zweite Teil des Einwandes verweist vielleicht auf die Tatsache, daß es sich in den Avadānas um das vom Buddha selbst in seinen früheren Geburten vollbrachte und angehäufte Karma handelt, also um sein Karma.

334. *...aham eva tena kālena..* s. vorige Anm.

335. S. Anm. 307.

336. *Gaṅ yaṅ 'di ltar *yac caivam* oder **yad apy evam* in Zeile 16,2,3 ist korrelativ zu *de'i phyir* in Zeile 16,2,4.

337. Der Übersetzer hat wohl fälschlich in der Skt.-Vorlage eine Negation gelesen oder so gedeutet. Man vermißt ein Relativpronomen als Korrelat zu *de 'jig rten gyi...*

338. Der Satz *ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa bźin brjod byas stoṅ pa'i phyir na* ist wohl eher eine Begründung zum vorigen Satz. Die Interpunktion müßte im Tibetischen entsprechend geändert werden: **...źes śes par bya / ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa...*

339. S. Anm. 375.

340. *Prakaraṇa* ist hier die ŚS. *Rab tu byed pa* kann auch *parīkṣā* wiedergeben.

341. Den Gen. *'di dag gi* fasse ich als ein unglücklich vorangestelltes Genitiv-Attribut auf, an Stelle von: *gnas pa la sogs pa rjod byed 'di dag * tasmād anabhidheyāni imāni sthityādīny abhidhanāni...*

342. *źes bya'o //* zeigt nur, daß die Kommentierung der ersten Kārikā abgeschlossen ist.

343. Nominativ-Attribut mit kausaler Funktion.

344. Zitat aus Udānavarga: XXIII,17:

Ātmā tv ihātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmanā hi sudāntena svargaṃ labhati paṇḍitaḥ //
Mit leichten Varianten zitiert: Pras 354,5; BCAP 226,31 und zweite Vershälfte AKBh 27,8:
Ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmanā hi sudantena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ //

Dieser Vers wird von Ca mehrmals zitiert: Pras 354,5; MAvBh 245,4; 257,2; 257,7. S. ferner Dhammapada 160; VY 277,4,7. Dieser Vers wird oft von Gegnern (insbesondere von den Saṃmitīyas: vgl. MAvBh 244,8 u. 245,4) zitiert, um nachzuweisen, daß der Buddha an die Existenz des Selbstes glaubt. Auf Grund des Kontextes, in dem der Vers im Dhammapada u. Udānavarga vorkommt, ist es allerdings fraglich, ob das Wort *ātman* nicht eher als Reflexivpronomen zu verstehen ist mit der Bedeutung." Jeder ist sein eigener Beschützer"; s. Traité 2000.

345. *Ko nu nāthaḥ...* verlesen zu *ko 'nunāthaḥ*.

346. Gemäß unserer tib. Übersetzung: "Wenn das Selbst wohl gezähmt ist,...".

347. Das usw. impliziert wahrscheinlich die anderen Bezeichnungen des Selbstes wie *sattva, jīva, puruṣa* usw.

348. Das usw. impliziert vermutlich andere Attribute des Selbstes wie "wohl gezähmt" oder *sākṣin* usw., vgl. Pras 354,8.

349. Für den Gegner genügt die Tatsache, daß der Buddha über das Selbst gesagt hat, es sei "Beschützer", um die Existenz des Selbstes nachzuweisen. Man kann nämlich nur einem wirklich existierenden Gegenstand Prädikate zuschreiben; vgl. MAvBh 257,8-11 *tshogs pa tsam po rdzas su yod pa ma yin pa ñid ni mgon ñid daṅ 'dul ba'am dbaṅ po ñid du rigs pa yaṅ ma yin no*. Außerdem ist in diesem Vers die Existenz des Selbstes in doppelter Weise begründet: 1) *ātman* = *nātha:* Wenn eins der beiden bloß ein Wort ist, kann das andere, mit dem es identifiziert wird, nicht realiter existieren. 2) *ātmano nāthaḥ* : Man kann ja nur Beschützer von etwas Existierendem sein; vgl. MAvK VI,134cd; MAvBh 256,12 ff.

350. Vermutlich ist der Gegner selbst ein Buddhist und gehört zu den Saṃmitīyas. Als Buddhisten leugnen letztere die Existenz des metaphysischen Selbstes der Upaniṣaden, befürworten aber die Existenz des *pudgala*, der sich auf der Basis der *skandha* manifestiert, und zitieren gerne zur Untermauerung ihrer Theorie den o.g. Vers aus Udānavarga.

351. Die vorliegende tib. Übersetzung des ersten Halbverses entspricht der ersten Deutung (vgl. Anm. 435), die Ca von diesen beiden Pādas gibt. Gemäß der zweiten Interpretation (B) müßte die Übersetzung lauten: *bdag med bdag med med bdag daṅ // bdag med med pas...*

352. An Stelle von *gyi* wäre eher *ni* zu erwarten. Die mong. Üb. hat es ausgelassen: *boda bükün öber-ün cinar-iyar qoyusun.* Gemäß der von Ca gegebenen Erklärung (ŚSV 20,5,8 u. 21,1,6) müßte die zweite Vershälfte etwa lauten: *dṅos po kun myaṅ 'das daṅ mtshuṅs // brjod bya raṅ bźin stoṅ pa'i phyir //*

353. * *tatra nāsty evātmeti vākyaśeṣaḥ*. Der Sinn dieses Satzes hängt davon ab, welcher der beiden Interpretationen der ersten Hälfte der Kārikā man Rechnung trägt und wie man *de la* bezieht.

Richtet man sich nach der zweiten Interpretation B, so ist die Übersetzung: "In diesem [Vers] ist zu ergänzen: Es gibt überhaupt kein Selbst" redundant, da das erste Wort der Kārikā lautet: "Weil es das Selbst nicht gibt..." Interpretiert man aber *de la* als bezogen auf die vorhergenannten Phänomene und auf das Nirvāna: "In diesen [Phänomenen genauso wie im Nirvāṇa] gibt es überhaupt kein Selbst", so könnte man diese Bemerkung als eine Angabe der gemeinsamen Eigenschaft der Phänomene und des Nirvāṇa auffassen, nämlich ihre Leerheit von Eigenwesen. Diese Bemerkung wäre ein Hinweis darauf, daß der Begriff *svabhāva* im zweiten Teil des Verses gleichbedeutend ist mit dem in der ersten Vershälfte vorkommenden *ātman*, eine Synonymität, auf die Ca (ŚSV 18,1,8-

18,3,3) eingehen wird. Einerseits besitzen die Phänomene kein Selbst in Gestalt eines Eigenwesens, andererseits gibt es im restlosen Erlöschen kein Selbst in Gestalt einer Persönlichkeit. Das Nirvāṇa hat auch kein Wesensmerkmal *(svalakṣaṇa)*, denn es besteht aus dem Schwinden sämtlicher endlichen Erscheinungen *(sarvanimittānām uparatiḥ* = Pras 540,11).

Gemäß der ersten Interpretation A aber wäre die Übersetzung: In diesem [Vers] ist zu ergänzen: "Es gibt überhaupt kein Selbst" möglich, denn laut Interpretation A wird geleugnet, daß das Eigenwesen der Phänomene das Selbst sei, es wird aber nicht bestritten, daß das Selbst überhaupt existiert. Es wäre allerdings auch in diesem Fall möglich, **tatra* auf *bhāvas* u. *nirvāṇa* zu beziehen.

354. Solche Aufzählungen von Synonyma des Wortes *ātma* sind recht häufig, allerdings keineswegs stets identisch; s. Akṣayamatinirdeśasūtra P 37,5,7; 52,1,2. DBhS 39,23. ŚaStSū LVP 78,22. Ugradattaparipṛcchā zitiert Śikṣ, ed. by Vaidya 110,13. KP § 142,8. Diese kanonischen Stellen werden oft von Kommentatoren zitiert; s. AKBh 465,13. Pras 562,10. CŚṬ 80,3,6. PSP 110,27. MAvBh 68,12. Avalokitavrata Bd. 96, 159,4,7ff. S. ferner MVy 4668 ff. Traité 1995 ff.

Wesentlich seltener sind aber die "etymologischen" Deutungen dieser Begriffe; vgl. AAĀ Vaidya 309,8-10. Sgra Sbyor 85,2,7 ff. Simonsson 278.

355. Vermutlich ist am Anfang dieser Definition von *ātman* ein **yatra* zu **atra* verlesen worden.

356. Ich gehe davon aus, daß der Übersetzer in seiner Skt.-Vorlage **bhāvanāheyā (sc. manyanā)* zu **bhāvanāmayā* verlesen hat. Vielleicht lautete das Skt.: **bhāvanāheyā ahaṃ iti manyanā ātmā ity (ucyate)*, wofür im Tib. Folgendes hätte stehen müssen: **gaṅ du bsgom pas spaṅ bar bya ba'i ṅar rlom sems pa ni bdag ces bya'o //*.

357. Zu *manyanā* s. Ālaya S.149-150 u. Anm. 944-946. Für andere Erklärungen des Wortes *ātman* s. bei Ca: Pras 212,19; MAvBh 286,17-19; bei anderen Autoren: AAĀ Vaidya 309,8; Sgra Sbyor 85,2,7-3,1; Kommentare zu Amarakośa Kap. I *(kālavarga)*, Vers 29.

358. *Sattva* wird zunächst etymologisiert, als ob es von der Wurzel *sañj*, Part. Perf. Pass. *sakta*, auf dem Hintergrund des mittelindischen *satta* abgeleitet wäre (vgl. AK LVP IX 245, Anm.3), so wie es als Bestandteil des Wortes *Bodhisattva* oft interpretiert wird (s. Kajiyama, Y.: On the meaning of the words Bodhisattva and Mahāsattva in Prajñāpāramitā Literature; in: Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his sixtieth Birthday. Canberra 1982, S. 253ff.; s. ferner Ratnaguṇasañcayagāthā I,16; MAvBh 15,5-6 = SVPPPS 18,15ff.)

359. Vgl. Visuddhimagga 310,21-22 u. Kajiyamas Aufsatz zitiert in voriger Anm. S.254, Punkt (7).

360. S. AAĀ Vaidya 309,9-10.

361. Vgl. Pras 328,3-4; In der tib. Übersetzung der Pras wird *jantu* mit *skye bo* oder *skye ba po* wiedergegeben. Schreibt man aber im Tibetischen dem *skye ba po* die Funktion eines Nomen agentis zu, so ließe sich der Satz folgendermaßen verstehen: Weil es (das Selbst) mit Hilfe des Karma und der moralischen Befleckungen [seiner früheren Existenz(en)] veranlaßt, daß [die Person] in anderen Existenzen [wieder]geboren wird, heißt es "Erzeuger".

362. *Manuja* wird oft aus *manor jāta*, "von Manu geboren" etymologisiert; vgl. Sgra Sbyor 85,3,6-7; Amarakośa with the unpublished South-Indian Commentaries, ed. A.A. Ramanathan. The Adyar Library and Research Centre, Madras 1971, 362,7. Gelegentlich wird es aber auch von der Wurzel *man* "denken" abgeleitet; s. The Nighaṇṭu and the Nirukta, ed. by Lakshman Sarup; reprint Delhi 1984: Nighaṇṭu 62,9-10; Üb.42. So auch hier: *manuja* = *manoja* "aus dem Geist geboren".

363. MVy 4676 *śed bu* statt *śad can*. S. die Erklärung Sgra Sbyor 85,3,7-8. Sowohl Sgra Sbyor als auch der o.g. Kommentar des Amarakośa (362,8) leiten das Wort *mānava* direkt aus Manu "Nachkommen des Manu" ab. Möglicherweise wird in dieser "Etymologie" das °*va* von *mānava* aus dem Possessivsuffix °*vat* (tib. *can*) abgeleitet, also *mānava* = *mano-vat*, so daß man gemäß dieser

Deutung *mānava* als "mit geistiger [Kraft] versehen" *(śed can)* wiedergeben könnte.

364. KP § 142 weist nach *mānava* die Begriffe *kartṛ* u. *kāraka* auf. MVy 4677 u. 4678 haben die Reihenfolge: *kāraka, kārāpaka.* Sgra Sbyor 85,3,8-4,1 gibt folgende Etymologie: " [Das Skt.-Wort] *kāraka* [wurde auf tib.] *byed pa po* (Täter) [übersetzt], weil die Grundtexte der Tīrthikas behaupten, daß alles das, was entsteht, vergeht usw., von einem ewigen *(rtag* statt *rtags)* Selbst gemacht wird. [Das Skt.-Wort] *kārāpaka* (im Original *kā ra pa ri ka)* [wurde auf tib.] *byed du 'jug pa po* (Veranlasser) [übersetzt], weil dieses ewige sog. Selbst alle heilvollen u. unheilvollen Taten zu tun veranlaßt."

Auf Grund dieser Parallele ist anzunehmen,daß unser Text eine Lacuna aufweist, die sich vielleicht dadurch erklären ließe, daß, falls, wie so oft bei der Bestimmung von Begriffen die Definition in Form eines Ablativ-Satzes erschien, der Text folgende Struktur hatte: *"kārakaḥ <...Abl.; kārapakaḥ>... Abl."*. Die ganze Etymologie des Wortes "Täter" *(kāraka,* tib.*byed pa po)* ist ausgefallen; stattdessen steht die Etymologie des Wortes "Veranlasser" *(byed du 'jug pa po)* allerdings als Erklärung des Wortes "Täter". Man lese im Text *byed du 'jug pa po* statt *byed pa po*.

365. *"Vedaka"* wird gewöhnlich treffender mit *tshor ba po* wiedergegeben.

366. Anders Sgra Sbyor 85,4,2-3: *pa śya ka ni gzugs la sogs pa'i phyi rol gyi yul thams cad mthoṅ ba yaṅ bdag ces bya ba'i mthu yin pas mthoṅ ba po źes bya /*

367. MMK X, 14-15ab.

indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt /
nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ //
agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /

Der zweite Vers ist in unserem Text verkürzt wiedergegeben worden. Meine Üb. richtet sich nach dem Skt.

368. *re źig* für Skt. *punar* ist ungewöhnlich.

369. *Śiṅ la* geht wohl auf ein zu *indhane* verlesenes *indhanaṃ* zurück. Die Konstruktion *...la...min* ist gemäß der tib. Syntax problematisch.

370. Die Wiedergabe von MMK X 15ab in der ŚSV ist völlig verfehlt. Vielleicht hat der tib. Übersetzer **agnīndhanābhyāvyākhyātas*, also *vyākhyā* mit dem Abl.-Suffix *-tas* gelesen, was allerdings mit den Präverbien *abhi-* und *ā-* m. W. nicht belegt ist. Das *bźin* könnte ein zu *samaḥ* verlesenes *sarvaḥ* sein. Man hat den Eindruck, daß der Übersetzer die Wörter der Kārikā nicht syntaktisch adäquat, sondern in freier Assoziation wiedergegeben hat. Seine Übersetzung bedeutet: "Mit der Erklärung von Feuer und Brennstoff [sind] der Reihe nach Selbst und *upādāna* [erklärt]".

371. Eine ähnliche Formulierung befindet sich Pras 212,15; CŚṬ 80,3,7 = CŚṬSh 486,30. Zur fünffachen Untersuchung s. CŚK XIV,2 u. CŚṬ 105,2,1 ff = CŚṬSh 504,7 ff.

372. *Upādāna* s. Schayer AKP Anm. 42. Im vorliegenden Fall ist *upādāna* wie in Pras 212,18 *tatropādīyata ityupādānaṃ pañcopādānaskandhāḥ* zu verstehen. Die fünf *skandha*, insofern als sie einem Individuum gehören oder Gegenstand des Ergreifens eines Subjektes sind. Die fünf *upādānaskandha* sind nicht deckungsgleich mit den fünf *skandha*, denn *rūpa* als *skandha* umfaßt auch die ganze materielle Außenwelt, als *upādānaskandha* aber nur den eigenen Körper, die von einem Subjekt angeeignete "lebendige" Materie.

373. Schon auf Grund der vom Gegner (ŚSV 16,2,7) zitierten Āgama-Stelle und der von Ca angeführten Synonyma (ŚSV 16,3,2-4) ist ersichtlich, daß er unter "Selbst" nicht das von den Tīrthikas postulierte metaphysische Selbst versteht, sondern zunächst das, was in Anlehnung an die Persönlichkeitskonstituenten bezeichnet, als Subjekt aller Erfahrungen angenommen wird und

Gegenstand des Glaubens an ein Ich (ŚSV 18,2,2-3) ist, also möglicherweise den *pudgala* der Vātsīputrīyas.

374. Nachdem der Nachweis der Existenz des auf der Basis der *skandha* konzipierten Selbstes unter Berufung auf die Tradition (ŚSV 16,2,6-8) dem Gegner mißlungen ist, versucht derselbe Gegner oder ein anderer nun dieses Selbst argumentativ zu begründen.

375. Die Interpretation der Worte *ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa*, Skt.*ahaṃkāramamakāra*, ist schwierig, denn nur mit der üblichen Wiedergabe "Glaube an ein Ich und Mein" ergäbe der vorliegende Satz keinen zufriedenstellenden Sinn. Dies gilt vor allem für ŚSV 16,3,7-8: *'jig rten pa'i ṅar daṅ ṅa yir 'dzin pa'i brjod pa don daṅ bcas par 'gyur ro //* ("Die Worte über den Glauben an ein Ich und Mein der gewöhnlichen Leute haben einen Gegenstand"). Die gewöhnlichen Leute verwenden die Worte "ich" und "mein" ohne zu reflektieren, ihnen ist nicht einmal bewußt, daß die Vorstellung vom Ich ein Wahn ist; wie sollen sie dann noch darüber reden? Außerdem stünde der Satz (ŚSV 18,1,5): *de'i phyir 'jig rten pa'i ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa yaṅ de bźin gśegs pa ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa daṅ mtshuṅs so źes bya ste*: ("Deshalb ist auch der Glaube an ein Ich und an ein Mein der gewöhnlichen Leute wie der Glaube an ein Ich und an ein Mein des Tathāgata") im Widerspruch zu Aussagen wie (ŚSV 10,4,5): *ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa med pa'i bde bar gśegs pa...;* (ŚSV 10,24-25): *bde bar gśegs pa ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa śin tu spaṅs pas...;* (ŚSV 16,3,7) *gal te yaṅ saṅs rgyas rnams ṅar 'dzin pa daṅ / ṅa yir 'dzin pa spaṅs pa'i phyir /...*

Im Ausdruck *ahaṃkāra*, wörtl. das "Ich-Machen", bezieht sich zunächst das "Machen" auf die begrifflich differenzierende Tätigkeit der *saṃjñā*, die nicht nur einzelne Objekte durch Herausgreifen ihrer Wesensmerkmale und Differenzieren gegenüber anderen Objekten herauskristallisiert, sondern auch letztere immer mit einem Namen assoziiert. Für die Buddhisten ist die Vorstellung eines Objektes immer verbunden mit dessen Benennung im Denken.

Der zweite Aspekt des Wortes *°kāra* besteht in der tatsächlichen Verlautbarung dieser Konzeption. In beiden Fällen, sowohl als Ausdruck des Denksprechens als auch der Verlautbarung, kommt das Wort *°kāra* einem *iti* gleich.

Auf jeden Fall hätten wir in diesem Satz *ahaṃkāra* und *mamakāra* in einer doppelten Verwendung: Einmal ("Glaube an ein Ich und Mein") und im zweiten Fall *ahaṃkāramamakāra-vacana* ("die Worte "ich" und "mein""). S. ŚSV 16,2,5; MAvBh 133,15; Pras 563,1: Zitat aus dem Śālistambasūtra: *ahaṃkāramamakārasaṃjñā* tib. 472,20 *ṅa źes bya ba daṅ / bdag gi źes bya bar 'du śes pa ste /*; LVP, Douze causes 99,1. Jacques Mays Übersetzung (S.269) ist meiner Ansicht nach nicht ganz zutreffend: qui à la notion de ces [6 éléments] comme étant...idée de moi, idée de mien.

376. ŚSV 16,2,3 ff.

377. D.h., die in der zweiten Kārikā postulierte Inexistenz des Selbstes hat allgemeine Gültigkeit. *Bdag min* bedeutet allerdings: "Weil [die Gegebenheiten, auf die sich die Ich- und Mein-Vorstellung bezieht] kein Selbst sind." Der im Skt. vermutlich zugrunde liegende Ausdruck *na ātma* kann beides bedeuten, was durch die vorher zitierte Stelle aus der MMK (X,14 f.) noch verdeutlicht wird. Die Gegebenheiten, auf die sich die Ich- oder Mein-Vorstellung beziehen, sind (/können) nicht das Selbst (sein) *(bdag min)*, weil es das Selbst überhaupt nicht gibt *(bdag med)*. Daher ist die Bedeutung: "Es gibt kein Selbst" übergreifender und ich würde im Text an dieser Stelle *bdag med* statt *bdag min* erwarten.

378. These der Anhänger des Yogācāra und der Sautrāntikas s. MAvBh 167,5; Pras 61,10; Anm 6; Add. 599. Hattori, M.: Dignāga on Perception. Cambridge 1968, 101.

379. Gemäß Dignāga (Pramāṇasamuccaya, I,10) und Dharmakīrti (Nyāyabindu, Vers I,10: *sarvacitta-caittānām ātmasaṃvedanam)* sind sowohl die Erkenntnisse *(citta* oder *vijñāna)* als auch die sie begleitenden geistigen Faktoren *(caittas)*, zu denen auch *ahaṃkāra* und *mamakāra* gehören, "selbstbewußt", d.h., *citta* und *caitta* sind immer sowohl Erkenntnis eines Objektes als auch

Erkenntnis von sich selbst; s. SiL 8ff. Zur Kritik der *svasaṃvitti* durch Ca s. Pras 61,10 u. MAvBh 166,20 ff.

380. Der *ahaṃkāra* als geistiger Faktor wird mit der *satkāyadṛṣṭi* gleichgesetzt MAvBh 234,1: *de la 'jig tshogs la lta ba ni ṅa daṅ ṅa'i sñam pa de lta bu'i rnam par źugs pa śes rab ñon moṅs pa can no //* dazu noch MAvBh 234,13: *['jig tshogs la lta ba] de'i dmigs pa ni bdag kho na yin te /* Ganz analog dazu PSP 128,32-33: *de lta bu la bdag daṅ bdag gir 'dzin par źugs pa'i śes rab ñon moṅs pa can ni 'jig tshogs la lta ba źes brjod do //* Gemäß AKK V,1cd u. 7 ist die *satkāyadṛṣṭi* eine der 5 *dṛṣṭi*, die ihrerseits das fünfte der sechs *anuśaya (=kleśa* AKBh 277,6) ausmachen. S. ferner AS 5,17 ff; PSPV 15; PSP 128,16-23.

381. Dazu s. MAvK VI 48 ff. MS Lamotte Tome II, 92; 104-105.

382. *Grags pa, grub pa, rab tu grags pa u. rab tu grub pa* sind verschiedene tib. Wiedergaben von Skt. *(pra)siddha*. Zur Widerlegung dieses Beispiels s. MAvBh 140,11-141,1.

383. In der ŚSV werden die Anhänger der Yogācāra-Schule immer als *rnam par rig par smra ba *vijñaptivādin* bezeichnet, im Gegensatz zu Pras, MAvBh, CṢT u. YṢV, wo sie immer *rnam par śes par smra ba *vijñānavādin* genannt werden.

384. Möglicherweise gibt es im Text eine Lücke: **khyod la yaṅ kho bo la ltos nas gñi ga la grub pa'i dpe < med pas brjod pa > nus pa med pas...* "Weil auch Du kein Beispiel *(*dṛṣṭānta)* hast, das von uns aus gesehen für beide [Parteien] gültig *(grub)* ist, hat [Deine] Aussage keine Beweiskraft und folglich ist der [von Dir] für richtig gehaltene Sachverhalt nicht erwiesen".

385. Vgl. MAvK VI, 48cd.

386. Vgl. MAvK VI, 81 u. besonders MAvBh 180,10 ff.

387. Eindeutiger wäre **rnam par śes pa daṅ de'i yul*. S. Pras 84,3.

388. Vgl. MAvBh 181,1-2 ...*stoṅs gdab par bya*, dazu Pras 470,10 *sāhāyya*; MAvBh 181,5 u. 7 *brten par bya*.

389. Vgl. MAvBh 180,12-14.

390. D.h. die äußeren Objekte und die entsprechenden Erkenntnisse samt *caitasika*.

391. Vgl. Pras 68,7-8.

392. Eindeutiger wäre im Text: *'jig rten pa'i (dṅos po) 'di dag...*

393. Damit sind die 4 Mittel korrekter Erkenntnis des Nyāya gemeint, die Ca (und wohl auch die Vijñānavādin) auf der konventionellen Ebene anerkennen, vgl. Pras 75,9.

394. Für die Erkenntnis übersinnlicher *(atīndriya, atyāntaparokṣa)* Objekte ist das Zurückgreifen auf ein autoritatives Lehrwerk als Erkenntnismittel nicht nur berechtigt (s. Pramāṇavārttika IV, 51; MAvBh 181,8-12.), sondern sogar das einzige Erkenntnismittel (vgl. CŚK XII,5, CŚṬT, S.120).

395. Vgl. MAvBh 174,13-14.

396. Meine Übersetzung ist ad sensum, da die tibetische Konstruktion syntaktisch schwer nachvollziehbar ist. Vielleicht war die Skt.-Vorlage schon asyndetisch. **paṇḍito hi sopapattikasya śāstrasya prāmāṇyaṃ vadati lokato vā*. Im Tibetischen würde ich aber an dieser Stelle erwarten: **bstan bcos tshad mar brjod pas sam /*

397. Die im Folgenden vertretenen u. von Ca widerlegten Ansichten sind zu allgemein, als daß man sie einer bestimmten Schule eindeutig zuschreiben könnte. Die Ontologie und Epistemologie des Nichtseins *(abhāva)* ist von den Naiyāyikas und Mīmāṃsākas intensiv erörtert worden; s. Pras 528,

5-16; Schayer AKP 66, Anm. 46.

398. Der Anfang der Erwiderung des Gegners *'di ni yod pa ma yin te /* paßt nicht im Kontext. Man würde eher erwarten: **'di ni 'di ltar ma yin te*, Skt. etwa: **na tv evam etad* oder **na hy evam etad* oder schlicht **tad asat* "das ist nicht richtig!"

399. So wie er vorliegt, ist der Satz unverständlich. Entweder geht man von einer elliptischen Konstruktion aus: **de'i phyir 'di'i miṅ ñid la dmigs pas [rnam par śes pa 'byuṅ bar rigs pa] ma yin no* mit der Bedeutung:"Deshalb [stimmt es nicht, daß die Erkenntnis dadurch entsteht], daß sie nur den Namen [*vandhyāputra*] zum Objekt nimmt", oder man liest: **de'i phyir 'di'i miṅ ñid dmigs pa ma yin te*, Skt. etwa: **tasmān na etan nāma eva ālambanam*. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher.

400. Wir haben es hier mit der berühmten *Ākāra*-Theorie zu tun, die den Sautrāntikas zugeschrieben (s. AKBh 62,6; 473,25-474,1) und von Logikern wie Digṅāga auch anerkannt wird (s. Ālambanaparīkṣā, Vers 6; Pramāṇasamuccaya, ed. by Hattori 182,15a6 *...śes pa de ñid yul gyi rnam pa can du skyes pa..*) Für weitere Hinweise s. K. Mimaki: La réfutation bouddhique de la permanence des choses, Paris 1976, S. 36-38, Anm. 143 u. 329.

Nach dieser Theorie erfolgt die Erkenntnis nicht durch direkten Kontakt des Erkennens mit seinem Objekt, wie z.B. die Naiyāyikas behaupten, sondern dadurch, daß die Erkenntnis ihr Objekt in sich spiegelt. Das gegenständliche Bild oder Erscheinungsbild *(ākāra, rnam pa) des Objektes*, — sei letzteres ein äußerer Gegenstand, wie die Sautrāntikas annehmen, oder ein erkenntnis-inneres Objekt, wie die Anhänger des Yogācāra postulieren —, erscheint an der Oberfläche der spiegelähnlichen Erkenntnis, die genau seine Form annimmt. Wir haben also eine vollkommene Übereinstimmung sowohl einerseits zwischen Objekt *(ālambana* oder *artha)* und Erscheinungsbild *(ākāra)*, als auch anderseits zwischen Erscheinungsbild und der Erkenntnis, die sich diesem Erscheinungsbild vollkommen anpaßt.

In der ŚSV referiert Ca diese Theorie immer als Standpunkt des Gegners (ŚSV 17,1,5; 24,5,7-8; 25,1,2; 25,1,4; 38,2,7; 38,3,6), in anderen Werken, wohl vom Standpunkt der konventionellen Wirklichkeit, scheint er diese Theorie zu akzeptieren (MAvK VI, 37d; MAvBh 358,4 ff.; PSP 143-144; CŚṬ 90,4,2 ff.)

Nach Dignāga (s. Ālambanaparīkṣā, hrsg. u. üb.v. E. Frauwallner WZKM 37,1930, S.176,5-6; Üb. S.180,19-20; M. Hattori: Dignāga, On Perception, Cambridge 1968, S. 118; 2.17) muß das Erkenntnisobjekt *(ālambana)* zwei Voraussetzungen erfüllen: Die Erkenntnis muß das gegenständliche Bild *(ākāra)* des Objektes in sich spiegeln und das Objekt muß Ursache der Erkenntnis sein.

Obwohl im Folgenden nicht explizite gegen Dignāga polemisiert wird, ist es doch auffallend, daß Ca sich ŚSV 17,1,5-17,2,7 gegen die *Ākāra*-Theorie wendet und daß er anschließend ŚSV 17,2,7-17,3,3 die Unmöglichkeit der Verursachung der Erkenntnis durch ihr Objekt nachweist.

401. Man lese: *mi 'thad pa ste / 'di dag ni 'gal la /*.

402. Die Stellung von *bźin* ist ungewöhnlich; **tayor ālokāndhakārayor ivānekatvam*; vgl. Pras 418,7.

403. Die Texttradition scheint an dieser Stelle unsicher zu sein. So wie er vorliegt, ließe sich der Satz folgendermaßen vestehen: "Die Erkenntnis *(rnam par śes pa)*, die [ihr Objekt] unter dem Aspekt *(rnam par)* der blauen Farbe erfaßt *(rtogs pa)*". Eine leichte Variante bietet die mong. Übersetzung: *köke-yin düri-ber onuyci medel...* "die Erkenntnis, die [ihr Objekt] erfaßt mit Hilfe des Erscheinungsbildes der blauen Farbe..." wofür im Tib. **sṅon po'i rnam pas rtogs pa'i rnam par śes pa...* hätte stehen müssen. Daß *rnam par rtogs pa* m. W. nirgendwo belegt ist, hat CD vermutlich veranlaßt, es zu *rnam par rtog pa* Skt.**vi+klp* noch zusätzlich zu korrumpieren.

404. Gemäß der *Ākāra*-Theorie (s. Anm.400) müssen Objekt und gegenständliches Bild auf der einen und gegenständliches Bild und Erkenntnis auf der anderen Seite vollkommen übereinstimmen. In seinem ersten Einwand gegen diese Theorie (ŚSV 17,1,5-7) hat Ca nachgewiesen, daß, wenn der

Inhalt des gegenständliches Bildes das Nicht-Sein ist, die Erkenntnis dementsprechend auch ein Nicht-Sein sein muß, d.h., daß sie nicht existiert. Auf die Erwiderung des Gegners, wonach Erscheinungsbild und Erkenntnis sich nach dem Objekt richten (ŚSV 17,1,7-8), entgegnet Ca, daß in diesem Fall, da das Objekt das Nicht-Sein ist, das gegenständliche Bild ebenfalls ein Nicht-Sein sein muß, und folglich, wie zuvor bereits erwiesen, die Erkenntnis auch nicht existieren kann (ŚSV 17,1,8-17,2,1). Das anschließende Beispiel von der weißen Farbe soll nur die Notwendigkeit der Übereinstimmung zw. Objekt u. Erscheinungsbild veranschaulichen (ŚSV 17,2,1).

405. Auf Grund der Parallelen in den darauffolgenden Seiten und des Fortganges der Argumentation muß man davon ausgehen, daß der tib. Übersetzer den Vorderteil eines Kompositums **ālambanākāravivikta* falsch als Dvandva *dmigs pa daṅ rnam pa* und nicht als Tatpuruṣa *dmigs pa'i rnam pa* aufgelöst hat.

406. Vom Standpunkt der tib. Syntax aus gesehen, wäre *ṅo bo tha dad par* oder *ṅo bo tha dad pa* vermutlich besser.

407. Mit *de ni* kann ich nichts anfangen. Der mong. Üb. hat stattdessen *tegün-ü *de'i* gelesen, was aber auch nicht weiter hilft. Vielleicht ist es verschrieben für **da ni, *na tv idānīm...*

408. Klarer wäre: *gaṅ gi phyir...ṅo bo med pa de'i phyir...dṅos po med par 'gyur ro //*

409. Der Instrumental *'dis* ist ad sensum verständlich, syntaktisch aber schwer nachvollziehbar.

410. Damit die Argumentation stimmt, ist m.A.n. die Ergänzung einer Negation an dieser Stelle unerläßlich.

411. Nämlich, daß im bereits entstandenen Zustand sich Nicht-Sein als Objekt u. gegenständliches Bild gegenseitig ausschließen.

412. Ergänze: "Von dem aus sie (die Erkenntnis) das Nicht-Sein erfassen könnte".

413. In der nun folgenden Diskussion, in der es um die Erkenntnis und ihre Voraussetzung(en), bzw. deren Fehlen im Nirvāna geht, hat man das Gefühl, daß unser Autor bewußt die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *nimitta (rgyu mtshan/mtshan ma)* ausnutzt, so daß beide Kontrahenten zwar immer von *nimitta* sprechen, dadurch daß sie aber etwas anderes meinen, aneinander vorbeireden.

Unter Voraussetzung(en) der Erkenntnis versteht der Opponens die materiellen Grundlagen, d.h. den Körper und die Sinne, auf denen *vijñāna* basiert, die durch das Aufhören von [Wieder]geburt im *nirupadhiśeṣa nirvāna* nicht mehr existieren, was zur Folge hat, daß jeder Erkenntnis sozusagen der Boden entzogen ist.

Für den Defensor hingegen sind die *nimitta (mtshan ma)* die objektiven Grundlagen *(ālambana)* der Erkenntnis (im Falle der Vorstellug des *vandhyāputra* doch wohl auch die die Erkenntnis hervorbringenden sprachlichen Bezeichnungen).

Also versteht der Opponens unter *nimitta* primär die ontologischen, der Defensor hingegen die epistemologischen Voraussetzungen der Erkenntnis.

Bemerkenswert ist, daß unser Übersetzer am Anfang der Diskussion offensichtlich bewußt *nimitta* nicht mit *mtshan ma* (was vor allem zur Wiedergabe von *nimitta* im Sinne von *ālambana* verwendet wird) wiedergegeben hat, sondern mit dem allgemeinen *rgyu mtshan*, vermutlich, um der Intention des Gegners auch Rechnung zu tragen.

414. Statt *rnam par śes pa* würde man eher *śes pa* oder *ye śes* erwarten, im Sinne des *nirvikalpakajñāna*.

415. Vgl. Schmithausen VinSg 47 u. Anm. 79.

416. Über die kausale Verkettung zw. *kleśa, karma* und *kāya*, d.h. den 5 *skandha* s. ŚSK 37 und Kommentar dazu ŚSV 35,4,3 ff.

417. Im *sopadhiśeṣa nirvāṇa* gibt es noch die "bloßen Skandhas" (Pras 519,11 *skandhamātrkam)*, die ohne Befleckungen sind, sie fehlen aber im *nirupadhiṣeṣa* (Pras 520,1).

418. Nirvāṇa ist hier vermutlich Synonym zu *ānimitta* oder *tathatā*.

419. So wie er vorliegt, ist der Anfang des Satzes *rigs pas ni gaṅ źig* aus zwei Gründen nicht zufriedenstellend:

Man vermißt zunächst zu *gaṅ źig* ein korrelierendes Demonstrativpronomen, so daß der Verdacht berechtigt erscheint, es handle sich im Skt. nicht um ein Relativpronomen, sondern vermutlich eher um die Konjunktion **yat*.

Zum anderen dient die vorige Diskussion zwar dazu, mögliche Widersacher der Śūnyatā von der logischen Richtigkeit *(rigs pa)* dieser Lehre zu überzeugen, ihre Akzeptanz alleine reicht aber nicht aus, um die Merkmallosigkeit aller *dharma* existenziell zu erfahren, sondern diese Akzeptanz muß durch meditative Praxis bis zur unmittelbaren Veranschaulichung der Śūnyatā intensiviert werden.

Ich vermute daher, daß die Skt.-Vorlage vielleicht lautete: **yuktaṃ (tu) yat...* wofür im Tibetischen *rigs pa ni gaṅ źig...* stehen müßte.

420. Lokātītastava 26. S. LN S.136-137. So wie er in unserem Text vorliegt, ergäbe der Vers folgenden Sinn:

Solche beständigen *(brtan)* Phänomene erkennt der Edle nicht; und da [somit] die objektive Voraussetzung der Erkenntnis nicht [mehr] existiert, entsteht sie [bei ihm] nie [wieder].

Im Vergleich zum Skt.-Original ist aber der Sinn vom Übersetzer entstellt worden. Offensichtlich hat er *bhāvanām (bsgom pa)* zu **bhāvān (dṅos po)* verlesen. Die Verlesung von *anāgamya* zu **anavagamya (rtogs pa ma yin te)* ist vermutlich graphisch zu erklären. Die Kongruenz zwischen *nisevitām enām* und *bhāvanām* hat er nicht erkannt. Daß er *nimitta* im Ausdruck *a-nimitta* im Sinne von Veranlassung *(rgyu mtshan)* verstanden hat, ist auf Grund seines Verständnisses der ersten Vershälfte erklärlich, entspricht aber nicht der Absicht des Sanskrits.

421. S. CŚK 350 =XIV, 25. Das Skt.-Original dieses Verses ist nicht erhalten. In allen mir bekannten tib. Übersetzungen lautet der Vers:

srid pa'i sa bon rnam śes te /
yul rnams de yi spyod yul lo //
yul la bdag med mthoṅ na ni /
srid pa'i sa bon 'gag par 'gyur //

Vgl. CŚL, 135. C. Lindtner: Buddhapālita on Emptiness IIJ 23,1981, 195 u. 206. G. Tucci: Studi Mahāyānici, Rivista degli Studi Orientali 10,1923-25, 557 =[37]. Skt.-Rekonstruktionen s. CŚKVai,115; CŚṬBh, 230; CŚṬJa, 128.

Der dritte Pāda in unserer tib. Üb., und auch im Anschluß daran die mong. Üb., divergiert von allen anderen mir bekannten Versionen. Die Üb. unseres Pāda würde lauten: "Die gesehenen Objekte, weil sie ohne Selbst sind". Vaidya rekonstruiert den dritten Pāda: *dṛṣṭvā viṣayanairātmyaṃ*. Da die tib. Übersetzer das Skt.-Absolutivum meistens mit tib. Perfektstamm + *nas* wiedergeben, und nicht wie in unserem Fall mit der Kond.-Partikel *na*, würde ich der Rekonstruktion von V. Bhattacharya: *dṛṣṭe viṣayanairātmye* den Vorzug geben, da der Loc. abs. sowohl temporale/-konditionale Bedeutung haben kann, wie es alle anderen tib. Übersetzer und auch der chin. Übersetzer(s. T. Bd.30, 185c 10-11; 236a 3-4) verstanden haben, als auch in wenigen Fällen kausale Bedeutung, was das *phyir* in der vorliegenden Übersetzung erklären würde. Ferner ließe sich auf der Basis dieser Rekonstruktion eine Verlesung von **dṛṣṭe viṣayanairātmye* zu **dṛṣṭaviṣayanairātmye/āt* durch Wegfall des Vokalzeichens für e am Ende von *dṛṣṭe* erklären, was die abweichende Wiedergabe unserer tib. Üb. teilweise erklären könnte.

An dieser Stelle ist die Entstellung des ursprünglichen Sinnes nicht so gravierend, illustriert aber dennoch noch einmal, wie unzuverlässig unsere tib. Üb. ist.

Zum *vijñāna* als *bīja* vgl. noch Traité 1152-53.

422. Vermutlich ist in der Skt.-Vorlage **yady asya* zu **yadi yasya* verlesen worden.

423. Ohne Ergänzung einer Negation ergibt der Text m. A. n. an dieser Stelle keinen Sinn. Vermutlich war dem Übersetzer nicht klar, wo der Pūrvapakṣa aufhört, so daß die Partikeln am Ende der Sätze und die Interpunktion dementsprechend wie folgt korrigiert werden müßten: *gal te 'di'i dṅos po med pa rnam par śes pas mi dmigs pa na / su źig 'di skad smra / dṅos po med pa 'di ni rnam par śes pas dmigs par bya ba'o źes pa 'di skad du brjod par bya ba'o //.*

424. *źes bya ste,* **iti* dient hier wohl nur zur Verdeutlichung des Uttarapakṣa. Eigentlich würde man es am Ende des Uttarapakṣa unmittelbar vor der Zwischenfrage des Gegners erwarten, also nach *...mi bltos pa bźin.*

425. CŚK 395 = XVI,20. Die tib. Üb. dieses Verses in CŚK (P. 140,1,8-2,1) und CŚṬ (P. 278,2,6-7) lautet:

dṅos po med phyir dṅos med la /
srid pa yod par mi 'gyur ro //
dṅos po med par dṅos po ni /
med par gaṅ las 'grub par 'gyur //

Pāda d : CŚṬ D *med pa gaṅ la* P *med pa ga la.* Chin. Üb T Bd. 30, 186c 15-16 u. 245b 12-13. Skt. Rek. = CŚKVai 126 u. CŚṬBh 288. S. auch CŚL 148-149.
Für *śes pa* im zweiten Pāda unserer tib. Üb. gibt es weder in den anderen tib. u. chin. Üb. ein Äquivalent, noch ein Indiz dafür, daß es im Skt.-Original in Cas CŚṬ eine Entsprechung gab.

426. Sehr explizit ist der Text an dieser Stelle nicht. Nirvāṇa wird einfach mit *nirodha* "Unterdrückung" paraphrasiert. Vermutlich handelt es sich um die Ausschaltung der Vielfalt *(prapañca)*, die in der Reihenfolge der Soteriologie auf die durch die Schau der Śūnyatā bedingte Nicht-Wahrnehmung *(anupalambha)* der Außenwelt, d.h. das vorher erwähnte Nicht-Mehr-Entstehen des vijñāna, folgt. Durch das Fehlen der begrifflich differenzierten Vielfalt *(prapañca)* hören die Vorstellungen *(vikalpa)* auf, die auf der Basis der Vielfalt operieren. Vgl. MMK XVIII,5 und dazu Pras 350,6 ff., s. auch die beiden letzten Verse der ŚSK und dazu ŚSV 43,5,5 ff.

427. *'dir grub bo* ist ungewöhnlich. Im allgemeinen findet man:*...ity etat siddham.*

428. S. Anm. 375.

429. Diese Üb. ist recht frei und richtet sich eher nach dem Sinn als nach dem Buchstaben des Textes. *Dṅos po med pa* im Sinne von "hat keinen Gegenstand" an Stelle von *don med pa* ist ungewöhnlich. Eine Paralelle dazu gibt es in ŚSV 16,3,7 *...ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i gsuṅ dṅos po med la /* und als Gegensatz dazu in der darauffolgenden Zeile*...ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i brjod pa don daṅ bcas par 'gyur ro //.*

430. Hier greift der Gegner seinen schon ŚSV 16,4,1-2 formulierten Einwand wieder auf; s. Anm. 378.

431. Behält man den Text, so wie er vorliegt, würde der Satz bedeuten: "Selbst wenn die beiden (d.h. der Glaube an ein "Ich" und an ein "Mein") nicht erkennbar sind..." Genau das Gegenteil hat aber der Gegner unmittelbar vorher behauptet, nämlich, daß diese beiden vom Selbstbewußtsein erfahren werden.

432. Vgl. YṢV 182,2,3.

433. Ich betrachte *dṅos por* als Wiedergabe von *bhāvena* in prädikativer Funktion **bhūtārthabhāvena vyavasthāpituṃ na śakyate.*

434. Zur Doppeldeutigkeit von *ahaṃkāra* s. Anm. 375. Hier endet die Antwort auf den vom Gegner

ŚSV 16,3,6-8 formulierten Einwand.

435. Um die an dieser Stelle auftauchende Problematik besser zu beleuchten, scheint es mir angebracht, einen kurzen Überblick über Cas Deutungen der ersten Hälfte der Zweiten Kārikā zu geben. Zu den Aussagen: *bdag min, bdag med min, bdag dan bdag med min pas...* gibt Ca zwei Deutungen:

I. Deutung (bis ŚSV 20,3,6).

a) Die Phänomene sind ihrem Wesen nach nicht mit dem Selbst identisch. *Bdag min* (ŚSV 16,3,1-18,1,5).

b) Sie sind nicht ohne Selbst (bzw. sie haben nicht das Nicht-Selbst zu ihrem Wesen). *Bdag med min* (ŚSV 18,1,5-20,2,5).

c) Sie sind ihrem Wesen nach nicht "Sowohl-das-Selbst-als-auch-ohne-Selbst" *Bdag dan bdag med min* (ŚSV 20,2,5-20,3,6).

II. Deutung (ŚSV 20,3,6-20,4,6).

a) Um die Auffassung der Tīrthikas, die die Existenz eines ewigen unverursachten Ātman anerkennen, zu widerlegen, hat Nāg zunächst gesagt: "Es gibt kein Selbst" *Bdag med* (ŚSV 20,3,6-20,4,1).

b) Gegen die Materialisten, die der Ansicht sind, daß das Bewußtsein aus den Elementen besteht und daß die Welt nur aus selbst-losen Elementen besteht, und gegen die Hīnayānisten, die behaupten, es gäbe nur selbst-lose Skandhas, hat Nag gesagt: "Es gibt keine selbst-losen [Dharmas oder Skandhas]" *Bdag med med* (ŚSV 20,4,1-3).

c) Schließlich behaupten die Sāṃmitīyas, daß es einerseits einen wirklich existierenden Pudgala gibt, daß es anderseits aber auch selbst-lose Daseinsfaktoren gibt, insbesondere die Skandhas, durch die sich der Pudgala manifestiert; so daß die Person sowohl aus einem Selbst als auch aus selbst-losen Persönlichkeitskonstituenten besteht. Um diese Ansicht zu widerlegen, hat Nāg. gesagt: " Es gibt nichts, das sowohl aus dem Selbst als auch aus selbst-losen [Skandhas] besteht" *bdag dan bdag med ('ga' yan) med* (ŚSV 20,4,3-5).

Nach der Terminologie der Vaiyākaraṇas wären also alle Negationen gemäß der ersten Interpretation Cas *paryudāsapratiṣedha (ma yin par dgag pa)*, die der zweiten Interpretation *prasajyapratiṣedha (med par dgag pa)*.

Für die korrekte Deutung der nun anstehenden zweiten Negation gemäß der ersten Interpretation Cas, also Ib, ist eine eingehende Untersuchung des vorliegenden Begriffs ***bdag med (pa)*** unerläßlich.

Das Skt.-Äquivalent zu tib. *bdag med (pa)* an dieser Stelle ist einerseits auf Grund der vielen Skt. Termini, die es wiedergeben kann (*anātma, nairātmya, nirātma, nirātmaka* usw.), als auch anderseits wegen der Schwierigkeit der Rekonstruktion dieses Verses nicht eindeutig zu ermitteln.

Nairātmya als Gegensatz zu *ātma* ist in KP § 57 belegt. Gegen die Annahme von *nairātmya* als Äquivalent zu *bdag med (pa)* an unserer Stelle spricht die Tatsache, daß es sich im Original um ein Wort handeln muß, daß gemäß der ersten Deutung Cas adjektivisch "Alle Dharmas sind nicht ohne Selbst" als auch gemäß der zweiten Deutung " Es gibt (überhaupt) keine selbstlosen [Dharmas]" substantivisch verwendet werden kann. Diese Voraussetzung wie auch die Tatsache, daß Ca an dieser Stelle das Zitat "*anātmānaḥ sarvadharmāḥ*" (ŚSV 18,1,7) - vermutlich wegen der Ähnlichkeit der Formulierung - anführt, sprechen dafür, hier *anātman* als Skt.-Äquivalent anzunehmen.

Der Begriff *anātman* ist aber mehrdeutig. Es lassen sich m. A. n. drei Bedeutungsmomente in seinem Verwendungsbereich herauskristallisieren:

A) *Anātman* im Sinne eines Tatpuruṣa-Kompositums "*na ātmā*" "etwas, das nicht das Selbst ist" oder "das, was nicht das Selbst ist" (Kielhorn § 549c). Diese Verwendung findet sich in der Formel der 4 *viparyāsā*, z.B. AN (Nālandā) Vol. II, 54,20: *anattani, bhikkhave, attā ti saññāvipallāso cittavipallāso diṭṭhivipallāso*. Solche Stellen leugnen nicht die Existenz des

ātman überhaupt, sondern stellen lediglich fest, daß das Selbst mit den Skandhas nicht identisch ist. Eine solche Deutung war für den späteren radikalen Anātmavāda nicht akzeptabel; vgl. Pras 461,6 *tasmin (sc. pañcaskandhake) ya ātmagrāho 'bhiniveśo 'nātmany ātmābhiniveśaḥ sa viparyāsa //*. Besonders klar macht die tib. Üb. dieser Stelle die Uminterpretierung des Wortes *anātman* (Pras tib 386,16): *de la bdag tu 'dzin pa de ni bdag med pa la bdag tu mṅon par źen pa'i phyin ci log yin no //*, was zu verstehen ist als: " Das leidenschaftliche Sich-Anklammern *(abhiniveśa)* an das, worin es kein Selbst gibt (*anātman = skandha)*, als ob es ein Selbst hätte". Mit anderen Worten: Die Skandhas sind *anātmānaḥ*, "ohne Selbst", d.h. ohne Eigenwesen (s. weiter unten unter **B**). Hier wird also auf das vorwiegend mahāyānistische *dharmanairātmya* zurückgegriffen, um die Stelle im Sinne des absoluten *anātmavāda* zu interpretieren.

B) *Anātman* im Sinne eines Bahuvrīhi-Kompositums *ātmā yasya nāsti saḥ* oder *ātmā yasmin nāsti saḥ (nirgato yasmāt ātmā saḥ)*, d.h. etwas, das kein Selbst hat oder in dem es kein Selbst gibt. Synonym zu *nirātman* oder *nirātmaka*. Das Wort *ātma* kann in diesem Fall verstanden werden im Sinne des Pudgala, der Person, von der in Anlehnung an die Skandhas geredet wird, oder im Sinne des *svabhāva*, eines beständigen, unabhängigen Eigenwesens der einzelnen Phänomene (ŚSV 18,2,2). Oder es kann verstanden werden als das Selbst der Upaniṣaden und der orthodoxen hinduistischen Syteme, welches ewig, unentstanden usw. ist. Ca leugnet allerdings diese letzte Alternative als Bedeutung der Formel *"anātmānaḥ sarvadharmāḥ"* und bekennt sich dadurch zum radikalen Anātmavāda. Das transzendente Selbst der Tīrthikas ist ein Produkt der Phantasie einiger weniger Sektierer und existiert überhaupt nicht (ŚSV 18,1,8). Bemerkenswert ist die Interpretation des vielfach zitierten dritten Siegels der Lehre *(dharmamudrā)* [Dhammapada 279 *sabbe dhammā anattā*; Pras 355,7; AKBh 466,24. ŚSV 18,1,7 *anātmānaḥ sarvadharmāḥ* in AKVyWo 705,9)]: *sarvadharmā anātmāna iti na caita ātmasvabhāvāḥ na caiteṣv ātmā vidyata iti anātmānaḥ sarvadharmāḥ*. Also eine erste Interpretation im Sinne unserer ersten Alternative: "Die Daseinsfaktoren haben nicht das Selbst zu ihrem Wesen", d.h., sie sind mit dem Selbst nicht identisch, und eine weitere Interpretation im Sinne der zweiten Alternative: "In ihnen gibt es kein Selbst".

C) *Anātma* im Sinne der absoluten Inexistenz eines Selbstes *(nāsty eva ātmā)* wird oft verwendet, wenn es um die beiden Theorien der Existenz bzw. Inexistenz des Selbstes geht; vgl. MMK XVIII,6; Ratnāvalī 103 zitiert Pras 359,1.

In der hier vorliegenden Deutung der ersten Hälfte von Kārikā 2 interpretiert Ca die Negation *anātman* gemäß der beiden ersten der von mir oben skizzierten Bedeutungsansätze(A u. B), wobei die durch die jeweilige Auffassung des Kompositums (als Tatpuruṣa: "Das, was nicht das Selbst ist", oder als Bahuvrīhi: "das, was ohne Selbst ist") sich ergebende Doppeldeutigkeit ihm nicht nur bewußt, sondern sogar vermutlich willkommen war, da unser Autor gern mit zweideutigen Begriffen spielt (vgl. Anm. 413). Um diese Doppeldeutigkeit offen zu lassen, habe ich überall dort, wo der Kontext nicht eindeutig war und nur die eine oder die andere Interpretation verlangte, den Begriff *anātman* mit Nicht-Selbst wiedergegeben. Seine zweite Deutung desselben Teils der Kārikā richtet sich nach der dritten von mir (C) erwähnten Bedeutung von *anātman*. Die vorliegende Stelle illustriert den Begriffsradikalismus der Mādhyamikas. Entweder haben die Dharmas das Selbst zu ihrem Wesen und beide sind absolut deckungsgleich, also identisch, so daß die Aussagen "ein Dharma x hat das Selbst (zu seinem Wesen)" oder" ein Dharma x ist das Selbst" gleichbedeutend sind, oder die Dharmas haben nicht das Selbst zu ihrem Wesen und sind dann vom Selbst total verschieden, ohne jegliche Überlappung, das Selbst ist auch nicht ein Teil von ihnen. In dieser sind die Aussagen "das, was nicht das Selbst ist", "das, was ohne Selbst ist", "das, was ke[illegible] hat" ebenfalls gleichbedeutend.

436. Logisch passender wäre: "..., daß alle Daseinsfaktoren nicht das/ein Selbst sin[illegible] *ma yin par...*

437. Dhammapada 279; Pras 65,9; 355,7; AKBh 466,24; Ratnāvalī 102; Traité 1368.

438. Die Zuschreibung dieser Ātman-Theorie zu einer bestimmten Schule ist nicht einfach. Auf Grund der Entgegnung (ŚSV 18,2,1) *mu stegs byed kyis yoṅs su brtags pa'i bdag* ist klar, daß es sich um eine der orthodoxen Hindu-Schulen handelt, und nicht etwa um die Vātsīputrīya. Die Zuschreibung der Ewigkeit ist vielen orthodoxen Schulen gemeinsam; daß das Selbst unentstanden sei *(anutpanna)*, ist in dieser Formulierung in den orthodoxen Schulen ungewöhnlich. Vielleicht denkt er an "unverursacht", wie es die Vaiśeṣika postulieren; s. CŚṬ M I Anm 34. Für Ca ist vermutlich das Unentstanden-Sein des *ātman* eine notwendige Konsequenz aus seiner Ewigkeit. Da es ewig ist, hat es nie einen Anfang gehabt, ist niemals entstanden. Er verdreht gern die Lehre der Gegner, um sie leichter zu widerlegen, denn dieses angeblich vom Gegner akzeptierte Nicht-Entstanden-Sein des Ātman ist für Ca der Beweis seiner Inexistenz (MAvK VI,122; ŚSV 20,3,8).

439. Diese letzte Bemerkung würde dafür sprechen, *anātman* als "das, was nicht das Selbst ist" zu verstehen.

440. Skt. vermutlich **tasmād ātmasvabhāvaviruddhānātmasvabhāv(atv)ād ātmarahitatvād vā anātmānaḥ sarvadharmāḥ //* Falls meine Rekonstruktion und Üb. stimmen, hätte man im Tibetischen erwartet: *de'i phyir bdag gi raṅ bźin daṅ 'gal ba'i bdag min pa'i raṅ bźin gyi phyir* (oder deutlicher:) *raṅ bźin can yin pa'i phyir ram...* Vermutlich war zur Zeit der Übersetzung ins Tibetische *bdag med (pa)* als Wiedergabe von *anātman* so stereotyp geworden, daß die Nuancen, die *anātman* wiedergeben kann, nicht mehr unterschieden wurden. *Raṅ bźin gyi phyir* ist einfach wörtliche Wiedergabe des Skt. *..anātmasvabhāv(atv)ād.* Interessant ist, daß die mong. Üb. an dieser Stelle verdeutlicht hat...*cinar-tu = can.*

441. Auf Grund dieses Zusatzes erscheint es mir sehr wahrscheinlich, daß Ca ähnlich wie Yaśomitra (AKVyWo 705,9) von *anātmānaḥ sarvadharmāḥ* zwei Deutungen geben will, nämlich: Die Daseinsfaktoren haben nicht das Selbst zu ihrem Wesen oder sie sind ohne Selbst.

442. Vgl. Traité 2064, Anm.1.

443. Wiederum diesselbe Argumentationsmethode wie ŚSV 16,2,6-8. Weil man den Daseinsfaktoren die Eigenschaft "ohne Selbst" oder "nicht mit dem Selbst identisch" zuschreiben kann, müssen sie existieren. Möglich wäre auch die Interpretation: Weil sie, als Nicht-Selbst, der zunächst auf das Selbst gerichteten Negierung nicht zum Opfer fallen (d.h. eine Art Zusammenfassung des Vorigen).

444. Entweder steht *dṅos po med pa* hier für ein einfaches *abhāva* im Sinne der Nicht-Existenz **tīrthikaparikalpitātmābhāva..* Vgl. (CŚṬ 30,3,7) oder *dṅos po* gibt hier **padārtha* oder *vastu* wieder (vgl. CŚṬ 74,3,2 *bdag yod pa na ni de'i rigs can gyi dṅos po rnams kyaṅ yod par 'gyur ro //* = CŚṬSh 482,28 *syus tajjātīyāḥ padārthāḥ yady ātmaiva syāt*). *Ātman* ist im Vaiśeṣika eine Kategorie *(padārtha)*. In diesem Fall müßte man von folgender Rekonstruktion ausgehen:* *tīrthika-parikalpitātmapadārthābhāva...*, letzteres scheint mir aber unwahrscheinlicher.

445. Über die Heilsrelevanz der Verkündigung des Nairātmya s. CŚK XII,13; CŚṬ 95,4,1 = CŚṬSh 497,19 ff.

446. Der vorliegende Satz scheint mir korrupt zu sein. Wir haben es am Anfang vermutlich entweder mit einer Verlesung **upādānaprajñapta* statt **upādāyaprajñapta* oder gar mit einer Haplographie zu tun: statt **upādānam upādāya prajñapta *ñe bar len pa la brten nas btags pa.* Die zweite Hälfte des Satzes läßt sich kaum konstruieren, so daß ich als Verbesserung Folgendes vorschlagen möchte: *ñe bar len pa la brten nas btags pa'am / raṅ bźin gyi rnam graṅs kyi bdag med pa ñid du...*

447. Über diese Synonymität s. u.A. CŚṬ 74,3,3 = CŚṬSh 482,29; CŚṬ 95,4,3 = CŚṬSh 497,22.

448. Vgl. MAvK VI,135 cd; MAvBh 271,12-13.

449. Vgl. MAvK VI,26 u. 122.

450. *Gaṅ du* **yatra* vermutlich für **yaśca* verlesen.

451. Da nicht einzusehen ist, warum das Selbst nur Objekt der Mein-Vorstellung sein soll, gehe ich davon aus, daß in der tib. Überlieferung durch Haplographie *ṅa daṅ* ausgefallen ist.

452. Vgl. MAvBh 242,20 u. MAvK VI,124cd.

453. Beide Lesarten: *bdag rtag pa* und *bdag brtags pa* ergeben in diesem Kontext einen Sinn.

454. Zitat vermutlich aus dem Samṛddhisūtra. Teile dieses Zitates werden als Pratīkas (ŚSV 18,2,8; 18,3,2; 19,5,8; 20,1,1) nochmals erwähnt, und ŚSV enthält eine Erklärung der 4 letzten Attribute *nityena, dhruvena* usw. Bis auf die Anrede *Samṛddhe* im Skt. (tib. *rab 'byor)* am Anfang und das *grub bo* am Ende des Zitates stimmt die Stelle mit dem Zitat in CŚṬSh 480,28-481,1 überein: *cakṣuḥ samṛddhe śūnyam ātmanā ātmīyena ca nityena dhruveṇa śāśvatenāvipariṇāmadharmeṇeti* (tib. CŚṬ 73,2,2 *rab 'byor mig ni bdag daṅ bdag gi ba daṅ / rtag pa daṅ / brtan pa daṅ / ther zug pa daṅ / rnam par 'gyur ba'i chos can ma yin pas stoṅ pa ste źes bya ba*). Vgl. CŚṬ M I 218 u. Anm 7 u. besonders Traité 2112, Anm.1, in dem das ganze Sūtra aus dem Chin. rekonstruiert wird. Zu den 6 hier aufgeführten Aspekten der Leerheit s. Traité 2014 u. 2064, Anm. 1. Während die Pali-Entsprechungen (s. Visuddhimagga 654,21-23) und E. Lamotte o.c., l.c. alle 6 Aspekte als konstruktionsmäßig parallel betrachten ("..vide de moi, de mien, d'éternité..."), versteht J. May die 4 letzten als Attribute zu den beiden ersten: "...vide de soi-même, et de [quoi que ce soit] qui appartiendrai à un soi-même, [et qui serait] permanent...", was der tib. Übersetzer der ŚSV ebenfalls tut.

455. Diesem Zitat wird CŚṬ 73,2,1-2 dieselbe Intention beigemessen. Grammatisch ist der Satz nicht ganz zufriedenstellend; man vermißt ein direktes Objekt zu *gsal bar mdzad*. Entweder man läßt den Terminativ *du* vor *luṅ gis* aus und der Satz bedeutet:" Diese [Stelle] aus der Tradition verdeutlicht die Leerheit von einem auf der Basis des Auges bezeichneten Selbst und die Leer[heit des Auges] von einem Eigenwesen", oder man geht davon aus, daß am Anfang des Satzes entweder eine Haplographie stattgefunden hat: *mig* (= direktes Objekt) *mig la brten nas btags pa'i bdag gis...* oder daß dieses *mig* jedenfalls gedanklich zu ergänzen ist.

456. Zum *antarvyāpārapuruṣa* s. CŚṬ 79,4,5 = CŚṬSh 485,25; MAvBh 252,15.

457. Man erwartet *źes pa la*.

458. Klarer wäre: *gaṅ źig btags pa('i) bdag de ni* Mong. *nereidügsen bi tegün-i...* Es ist nicht auszuschließen, daß das *la*, das man in der darüberliegenden Zeile nach *źes pa* vermißt, hinter das *gaṅ źig* an dieser Stelle, wo es gar nicht paßt, hinuntergerutscht ist. Die vielleicht auf Grund einer Verlesung entstandene Verschreibung von *pa* (nach *btags*) zu *la* ist in tib. Blockdrucken häufig anzutreffen.

459. Vgl. ŚSV 16,3,6.

460. Nicht nur das metaphysische Selbst der Tīrthikas, sondern auch das alltägliche "Ich".

461. S. Traité 2112, Anm.1, Punkt 9: *evam eva śrotraṃ ghrāṇam* usw.

462. Die nun folgende (ŚSV 18,3,4-5) grammatische und lexikalische Erklärung des Wortes *"śūnya-"* ist in der im Tibetischen vorliegenden Form schwer verständlich. Den Rekonstruktionsversuch ins Sanskrit sowie die Klärung mir unklar gebliebener Stellen verdanke ich Prof. L. Schmithausen. Hilfreich für das Verständis unserer Stelle ist auch Amarakośa, Vol. II, S.79-80 und vor allem S. 80,11-14.

463. Vgl. Gaṇapāṭha 72 (ad Pāṇini 5.1.2) *gavādayaḥ* hrsg. in: Pāṇini, S. 109*.

464. Tib. eher: untersucht; **śva-śabdo gavādau (°diṣu) vicāryate* (*/īkṣyate/nirūpyate/sampradhāryate*; vielleicht *adhīyate*, da LC auch das Äquivalent *adhyāya* für *dpyad* und *dpyod* angibt).

465. Übersetzt von Böhtlingk: "An einen auf u oder ū auslautenden Stamm, so wie an *go* u.s.w. tritt ya oder -ya". Unser Autor hat vorher klar gemacht, daß *śvan-* zum *gaṇa go* usw. gehört.

466. Tib. Nom.: *'di'i don ni* vielleicht verschrieben für **'di'i don na* = **(et)asyārthe*.

467. Da der Ausdruck *de'i phyir bśad pa* sonst im Kontext keinen zufriedenstellenden Sinn ergibt, könnte man konjizieren, daß der tib. Übersetzer aus Gründen der Unleserlichkeit **tasmai hitam* (=Pāṇini 5.1.5) zu **tasmādvihitam* (*bśad pa* als Wiedergabe von *vihitam* belegt bei LCSup. Vol. 7) verlesen hat.

468. *ya daṅ ti* ist wohl eine tib. Fehlüberstzung für Skt. **yati*, denn es ist nicht einzusehen, warum das Kṛt-Suffix *ti* hier auftauchen sollte. Im Skt. stand vielleicht: *"<u> gavādibhyo ya<d" iti ya> ti kṛte* oder sogar: **ya<d" iti śuno ya> ti kṛte*.

469. Tib. NP entspräche etwa: **śunaḥ śūnyaṃ riktaṃ vā* oder **śunaḥ riktaṃ viviktaṃ vā*; CD: **śūnyam (iti) śūnyaṃ riktaṃ vā*, bzw. **... riktaṃ viviktaṃ vā*. NP scheint wegen des danach zitierten Gaṇasūtra (*śunaḥ saṃprasāraṇam vā ca dīrghatvaṃ*, wobei sich die Frage erhebt, welche andere Möglichkeit der tib. Übersetzer hätte, die Endung *-aḥ* in *śun-aḥ* wiederzugeben, als zu *-o* werden zu lassen) ursprünglicher zu sein, aber *stoṅ pa 'am dben pa'o* stören und ließen sich dann nur als in den Text hineingerutschte Glossen zu *śunaḥ/śuno* erklären.

470. Zu diesem *bśad pa* gibt es viele möglichen Skt.-Entsprechungen, z.B. *upadeśa, nirdeśa, vidhi;* auch *vyutpatti* oder *vyutpādana*.

471. Gaṇapāṭha 72,12: *"śunaḥ saṃprasāraṇaṃ vā ca dīrghatvam" *iti gavādivyākhyānāt*. Das *vā* erscheint im Tibetischen fälschlicherweise hinter dem *iti*. Für das *ca* gibt es im Tibetischen keine Entsprechung.

472. Man vermißt im Tibetischen eine Satztrennung und die Entsprechung zu einem *iti* als Rekapitulation der vorherigen Ausführungen.

473. Oder: Sie geben als Bedeutung (**vyutpādayanti*) des Wortes *śūnya-* "frei von Menschen", d.h. "leer" an.

474. Rekonstruktionsversuch der ganzen Stelle: **śva-śabdo gavādāv(°diṣv) īkṣyate(/adhīyate) / tena "tasmai hitam(?)" ity (et)asyārthe "<u?> gavādibhyo ya<d" iti ya> ti kṛte (śunyaṃ śūnyam vā?) "śunaḥ saṃprasāraṇaṃ vā <ca> dīrghatvam" iti gavādivyākhyānāt (?) <iti?> jana-rahite rikte śūnyaśabdaṃ śābdikāḥ vyutpādayanti(?) / tena yad yad-rahitaṃ tat tena śūnyam ity ucyate / eṣa vyutpatty-arthaḥ /*

475. Die Bedeutung "abwesend" für *śūnya* wird von den einschlägigen Wörterbüchern verzeichnet. Vielleicht stand in der Skt.-Vorlage: *śūnyo devadattaḥ* im Sinne von "Devadatta ist abwesend", was der tib. Übersetzer möglicherweise zunächst mit * *lha sbyin stoṅ pa'o* wiedergegeben hatte. Da der Satz im Tibetischen eher unverständlich war, könnten spätere Abschreiber oder Redaktoren des Tanjur sozusagen gewohnheitsmäßig den Instr. sekundär ergänzt haben.

476. Dies ist nur eine nunmehr durch die grammatischen Ausführungen gesicherte Rekapitulation dessen, was ŚSV 18,3,3 gesagt wurde.

477. Die Wortstellung *tha dad pa'i mig gźan* im Tibetischen ist etwas merkwürdig. Das Mongolische hat korrigiert: *anggida öber-e nidün* = **tha dad pa (ste) gźan pa'i mig*. Im Skt. hatten wir vermutlich zwei aufeinanderfolgende synonyme Adjektiva mit der Bedeutung "anders" oder "verschieden". Vgl. weiter unten: *ṅe bar len pa las gźan pa'i mig med la /*.

478. Das Folgende ist wohl nur eine exemplifizierende Wiederholung des Vorigen.

479. Eine andere Definition von *ātmīya* findet sich MAvBh 286,19-287,2; s. dazu MAvṬ 194,4,2-4; GRS 92,4,8-5,1. Der Ausdruck *...daṅ ldan pa bźin* ist problematisch und daher ist meine Wiedergabe nur tentativ. Klarer wäre: *...btags pa de daṅ ldan pa bźin pa'i bdag...*

480. Da die Satzkonstruktion im Tibetischen *...thad pa'i phyir daṅ /... mig med la /* nicht durchsichtig ist, habe ich übersetzt, als ob *mig med pa'i phyir* statt *la* stünde.

481. Was die Ordnung der Welt innerhalb der vordergründigen Wahrheit anbelangt, so richtet sich Ca immer nach den allgemein *(loka)* anerkannten Grundsätzen; vgl. CŚṬ 98,3,5, dazu CŚṬT Bd.I S.176 Par. 6; MAvBh 97,6-7; MAvK VI,35; YṢV 177,4,2-4, dazu YṢVSS Anm. 333. Über alltägliche Erscheinungen will er nicht mit der Welt in Konflikt geraten - das wäre ja, als wenn man sich über die Haarfarbe des Sohnes einer unfruchtbaren Frau streitet. Ebenso akzeptiert er die Lehrwerke der verschiedenen (Hilfs)wissenschaften (Grammatik usw.), sofern diese von der Welt auch anerkannt werden.

482. Falls der Text an dieser Stelle korrekt ist, so leugnet Ca hier keineswegs, daß im Śāstra, was für ihn vor allem die MMK ist, gelegentlich von irgendwelchen Phänomenen gesagt wird, sie existierten nicht. Im Folgenden verdeutlicht er, daß diese Nicht-Existenz nicht absolute Nicht-Existenz im Sinne des Nicht-Seins bedeutet, was der verkehrte Weg wäre, sondern nicht-wesenhafte Existenz, oder Leerheit, die den korrekten Weg ausmacht.

483. Für etymologisierende Erklärungen des Wortes *śāstra* s. Pras 3,3-4 = VY 289,3,4-6. CŚṬ 16,2,7-16,3,1. Avalokitavrata Bd.96, 160,1,8-2,3. MVṬ 2,15-3,12. In der vorliegenden Erklärung des Begriffs übernimmt Ca die Bedeutung des Bestrafens, bzw. Vernichtens der Befleckungen aus der Wurzel *śās*. Aus dem Suffix *-tra*, das das Mittel zur Verwirklichung der Verbalhandlung angibt, leitet er vermutlich die Bedeutung "korrekter Weg, bzw. Methode" ab. **śāsaty anena aviparītena mārgeṇa kleśān iti śāstram.*

484. *Gsod pa* kann gemäß LC *māryamāṇa* wiedergeben. Möglich wäre auch: "Wenn einer tötet (d.h., einen Mord begangen hat)...

485. Mit dem "nicht-verkehrten Weg" *(phyin ci ma log pa'i lam)* ist hier die Realisierung der *śūnyatā* gemeint, d.h. eine unmittelbare Erkenntnis, in der sich kein Objekt wiederspiegelt, eine Art inhaltsloser Erfahrung.

486. *ñe bar thob pa* ist mit Ausnahme einer Belegstelle im BCAP-Index = *paryāpanna* in den sonstigen mir bekannten Wörterbüchern u. Glossaren nicht belegt. Von den 5 Belegstellen dieses Wortes in ŚSV sind 3 auf Grund des Kontextes (ŚSV 26,2,5; 26,2,8; 26,3,1) eindeutig. Traumobjekte werden wahrgenommen *(ñe bar thob pa)*, so daß klar ist, daß es dort **upa+labh* wiedergibt. An der vorliegenden Stelle ist sowohl die Bedeutung des Erlangens als auch des Realisierens oder Erfahrens des Weges möglich.

487. Das Folgende dürfte eine Erklärung des vorigen Satzes sein.

488. Die Skt.-Entsprechung zu *mchog tu rjes su tshol ba* ist m. W. lexikalisch nicht belegt. Vielleicht entspricht es dem Skt. **sam-anveṣaṇā* ?

489. Mit *de'i* vor *phyin ci ma log pa'i lam* kann ich leider nichts anfangen. Da der Yogi leider erst später erwähnt wird, kann sich *de'i* nicht auf ihn beziehen; vielleicht sollte man *de ni* statt *de'i* lesen.

490. Klarer wäre: ... *phyin ci ma log pa'i lam <ste /> de...*

491. Vermutlich BHĀVAVIVEKA; vgl. MAvK VI, 34 u, Komm. Der Text von dieser Auseinandersetzung bis ŚSV 18,5,7 enthält viele Stellen, die grammatisch unsicher sind. Dies ist z.T. dem mong. Übersetzer aufgefallen, der manches verbessert hat.

492. An dieser und der unmittelbar folgenden Stelle verbessert der mong. Üb. *öber-ün belge cinar-iyar bütügsen * rań gi mtshan ñid kyis grub pa.*

493. Die Verwechslung zwischen *rtog pa* und *rtogs pa* ist im Tibetischen häufig. In unserem Kontext ist beides möglich. Aus der Sicht der naiven Menschen ist das *svalakṣaṇa* durchaus Gegenstand ihrer Erkenntnis *(rtogs)*; für den Mādhyamika aber ist diese Erkenntnis nur Einbildung *(rtog pa)*. Daher wäre hier auch folgende Übersetzung möglich: Weil [nur] die naiven [Menschen] bezüglich des Auges, obwohl es doch *(*eva)* [in Wirklichkeit] nicht seinem individuellen Wesensmerkmal nach existiert, [vermeintlich] erkennen *(rtogs)*, es existiere seinem individuellen Wesensmerkmal nach...

494. Wenn Bhāvaviveka gesagt hätte, daß das Auge vordergründig wie eine Fata Morgana, in Wirklichkeit aber nicht wesenhaft existierte, so wäre das auch Ca's Meinung gewesen. Nach Ca's Darstellung aber behauptet Bhāvaviveka, daß das Auge vordergründig seinem Wesensmerkmal *(svalakṣaṇa)* nach existiert, allerdings wie eine Fata Morgana usw., vom absoluten Standpunkt aber nicht wesenhaft existiert. Die Termini *rań gi mtshan ñid, rań gi ṅo bo* u. *rań bźin (svalakṣaṇa, svarūpa* u. *svabhāva)* sind aber Synonyma vgl. MAvBh 117,10-11, so daß die Aussage beinhaltet, daß das Auge vordergründig wesenhaft ist, vom absoluten Standpunkt aus aber doch nicht wesenhaft existiert.

495. So wie er vorliegt, kann ich den Satz nicht verstehen. Ich schlage daher folgende Korrektur vor: *De bźin du kun rdzob tu phyin ci log med la don dam par rań bźin med pa'o źes pa yań nus pa dań ldan pa ma yin te /*. Zu *nus pa* und *nus pa dań ldan pa* vgl. Pras 114,7.

496. Da nach Bhāvaviveka die Phänomene ihrem Wesensmerkmal nach existieren, sind sie wirklich existent.

497. Ich fasse den letzten *phyir*-Satz als weitere Begründung der vorangehenden Begründung auf. Klarer wäre: *...med pa'i phyir te / bslu ba....*

498. Der Gegner geht zunächst davon aus, daß damit die Aussage "das Auge ist leer von Eigenwesen" stimmig sei, das, was geleugnet werden muß, d.h. das Eigenwesen, etwas realiter Existierendes sein muß. Ein ähnliches Argument findet sich VVK 11 u. Kommentar dazu, besonders VVJK 116,20: *nāsti svabhāvo dharmāṇām iti sataḥ svabhāvasya pratiṣedhaḥ prāpnoti nāsataḥ /* s. dazu VVB 227-228, Anm. 1. Also untersucht der Gegner zuerst die Aussage "das Auge ist leer von Eigenwesen" unter der Annahme, daß der Inhalt, das wovon etwas leer ist, d.h. das Eigenwesen, etwas wirklich Existierendes ist. Ab ŚSV 19,1,5 wird dann mit Hilfe des Beispiels "das Haus ist leer von Devadatta" umgekehrt davon ausgegangen, daß das Haus, also das Behältnis, zwar leer ist, aber dennoch existiert; im Gegensatz zu Devadatta, der "dort" nicht existiert.

499. Vgl. MAvBh 117,14 *ji ltar skyes pa'i rań bźin la skur pa btab pas stoń pa ñid rtogs par 'gyur te /*. Vgl. ŚŚTu 86-87.

500. Die 4 *kāyagrantha* werden schon im Pāli-Kanon erwähnt; s. SN V,59; DN III,23=; Dhammasaṅgaṇi Nāl. Ed. 254-56 = 1135 ff. Vgl. ferner Visuddhimagga 683; Üb. 818; vgl. YṢV 179,5,7, dazu YṢVSS Anm. 483; AAŚ 41,5-15; PSP 139,16-26. Es sind dies: 1) *abhijjhā* 2) *vyāpāda* 3) *sīlabbataparāmāsa* 4) *idaṃsaccābhinivesa*. Gemäß Nyanatiloka (Vis. Mag. Üb. 818) 1) Habgier. 2) Übelwollen. 3) Haften an Regeln. 4) Glaubensfanatismus. Wichtig ist in unserem Kontext der 4. körperliche Knoten, *idaṃsaccābhinivesa*, der Dhammasaṅgaṇi, Nāl. Ed. 255,25-256,11, definiert wird: *tattha katamo idaṃsaccābhiniveso kāyagantho ? sassato loko, idam eva saccaṃ mogham aññam ti....*Inhalt dieses "Glaubensfanatismus" sind die berühmten extremen Ansichten *(dṛṣṭi)* (May Anm.1015), über die der Buddha selbst keine Auskunft erteilt hat und die auch als *avyākṛtavastuni* bekannt sind, nämlich: " Die Welt ist ewig, bzw. nicht ewig; sie hat ein Ende, bzw. kein Ende usw." Jeder, der einen dieser Standpunkte vertritt, tut dies in absolut intoleranter u. dogmatischer Weise, indem er sagt:" Nur dies (d.h. die Ansicht, die ich vertrete) ist wahr, [alles] andere ist falsch". Daher

der Begriff *idaṃ sacca-abhinivesa*. Genau diese Definition des Begriffs ist in unserem Text (ŚSV 19,1,3) zu finden: *'di dag kho na bden par yod la gźan ni rmoṅs pa'o źes 'di dag (la) bden par mṅon par źen pa*, wobei *dag* in diesem Kontext vielleicht von der Vielzahl der möglichen Theorien induziert wurde. Wir haben es hier offensichtlich mit der nicht seltenen Erscheinung zu tun, daß ein alter Begriff übernommen wurde, allerdings mit einem neuen Inhalt gefüllt wurde; denn während in den Pāli-Quellen der Inhalt der dogmatisch vertretenen Ansicht eine der *dṛṣṭi* ist, wie z.B. die Ewigkeit der Welt usw., aber an der Wirklichkeit der Welt an sich gar nicht gezweifelt wird, bildet bei Ca hingegen gerade diese Vorstellung der Wirklichkeit der Welt den Inhalt des *idaṃsatyābhiniveśa*.

Obwohl Ca sowohl an dieser Stelle als auch YṢV 179,5,7 diesen *kāyagrantha* in der besagten Weise umgedeutet hat und ihn somit zur fundamentalen, für die Verstrickung ins Dasein verantwortliche Fehleinschätzung hervorgehoben hat, ist es erstaunlich, daß im PSP 139,19-26 die traditionelle Überschätzung der zwölf extremen Ansichten wieder zum Inhalt dieses *kāyagrantha* gemacht wird und daß die etwas ungewöhnliche Terminologie **idaṃsatyābhiniveśa-parāmarśa-kāyagrantha* von ŚSV, YṢV und übrigens auch AAŚ (s. nächste Anm.), an den sich PSP stark anlehnt, zugunsten des üblicheren **idaṃsatyābhiniveśa-kāyagrantha* ausgetauscht worden ist.

501. Die Bedeutung von *mchog tu 'dzin pa *parāmarśa* an dieser Stelle ist mir nicht klar. ŚSV 19,1,3: *mṅon par źen pas mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa...* mong. *ilete sinuqariyaqui-ber degedü bolyan barimtalaqu-ber bey-e-yin janggiy-a..* ŚSV 19,1,4 *mṅon par źen pa mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa* mong. *ilete sinuqu-yi degedü bolyan barimtalaqu bey-e-yin janggiy-a..*

Mit **parāmarśa* kann hier m.A.n., gegen die Auffassung von YṢVSS Anm.483, nicht eine abgekürzte Form von *śīlavrataparāmarśa* dem 3. *kāyagrantha*, gemeint sein, denn es ist nicht einzusehen, warum die traditionelle Reihenfolge umgestellt worden sein sollte und warum der letzte *kāyagrantha* so ausführlich paraphasiert, während der 3. abgekürzt worden wäre.

Es handelt sich vermutlich nur um ein Synonym von *abhiniveśa* in einem Kompositum **idaṃsatyābhiniveśaparāmarśa..* Als tib. Wiedergabe wäre entweder ein erklärender Genitiv (*mṅon par źen pa'i mchog tu 'dzin pa*) oder, wie oft in diesem Text, eine partikellose parataktische Wiedergabe (*mṅon par źen pa mchog tu 'dzin pa*), wie an der zweiten Belegstelle dieses Kompositums weiter unten (ŚSV 19,1,4.) anzusetzen. Vgl. ferner YṢV 179,5,7 *'di bden no sñam du mṅon par źen pa mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa*; AAŚ 95,33 *'di bden no sñam du mṅon par źen źiṅ mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa*; aber PSP 139,19 *'di bden pa'o źes mṅon par źen pa lus kyi mdud pa*.

502. Oder "als wesenlos schon immer besteht"; vgl. oben (19,1,2), wo statt *rnam par gnas pa *vyavasthita* ein einfaches *gnas pa* steht.

503. Der tib. Übersetzer unseres Textes betrachtet *raṅ bźin gyis stoṅ pa* als Prädikat zu *mig* und *de ltar* als adverbielle Bestimmung dazu. Vermutlich war aber beides eher attributive Bestimmung zu *mig*; etwa in einem Satz: **yady evaṃ svabhāvaśūnyaṃ cakṣuḥ siddhaṃ syāt...*

504. Die Negation paßt nicht zur Argumentation.

505. Zur Lehre der 3 *svabhāva* bei den Yogācāra s. MS Lamotte 107; 17* Anm.1; Siddhi LVP 514 ff. Zur Darstellung u. Kritik derselben bei Ca vgl. MAvBh 138,17-140,3; 166; 195; Pras 274,7-275,5; 445,1-2; 523,11-13; PSP 115,34-116,16; ŚSV außer der vorliegenden Stelle noch 29,3,7-29,4,4; 19,4,3-4.

506. Klarer wäre: *gźan dbaṅ ni yod la kun brtags ni med pa.*

507. Hier hat Ca offensichtlich die Stelle BoBhū, ed. by Dutt, 32,6 ff. im Ohr (tib. D 26b,3 ff.); zitiert MAvBh 139,10-13; PSP 115,34-116,14. Üb. Frauwallner: Phil. des Buddh. 278-79. Seyfort Ruegg: La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra 322.

508. Folgt man der Interpunktion und den syntaktischen Verbindungen der einzelnen Sätze dieser Passage, so wie sie vorliegen, so hätte man bis *'thad kyi /* die Position des Yogācāra und als Argument für ihre Richtigkeit lediglich die Behauptung, daß sie die Existenz des *paratantra* und die Nichtexistenz des *parikalpita* befürworten. Im Gegensatz dazu *(kyi)* steht die vom Yogācāra für falsch gehaltene Postion der Mādhyamikas, deren Ungeeignetheit dadurch begründet wird, daß letztere die Ansicht vertreten, daß etwas, das selbst leer ist, von etwas [anderem] leer sei. In diesem Falle wäre aber die Negation *khas mi len pa'i phyir* falsch. In meiner Übersetzung fasse ich den Satz *gaṅ źig stoṅ pa ñid... khas mi len pa'i phyir* als zusätzliche Begründung für die Theorie des Yogācāra auf, so daß das *kyi* nach *'thad* falsch sein dürfte und man nach *khas mi len pa'i phyir* ein / erwarten würde.

509. Vgl. BoBhū ed. Dutt 32,10...*kiṃ kena śūnyaṃ bhaviṣyati / na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate /* Unsere tib. Übersetzung geht wohl von *kiṃ tena śūnyaṃ* aus und *bhaviṣyati* ist vom tib. Übersetzer zu **kariṣyati (bya)* verlesen worden. Der darauffolgende Satz *na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate* bedeutete wohl in der BoBhū: "Es ist auch nicht logisch richtig, daß von etwas eben dieses (etwas) selbst leer ist (d.h. daß etwas von sich selbst leer ist)". Auffallend ist, daß bei der Wiedergabe dieses kurzen Satzes in ŚSV Skt. *śūnyatā* zweimal mit *stoṅ pa* übersetzt wurde. Die tib. Wiedergaben dieses Satzes (Angaben s. Anm. 507) lauten: Bobhū, tib: *des na de ñid stoṅ pa ñid du 'gyur du ni mi ruṅ ṅo*. PSP: *de ñid des stoṅ par ni rigs pa ma yin no.*

Hier wieder erweist sich die Lesart von NP *de ñid kyi stoṅ par* für *tasyaiva śūnyatā* als zwar vom Tib. aus gesehen schwer verständlich, dafür aber als exakte wörtliche Wiedergabe des Skt., D u. C hingegen, als zwar von der tib. Syntax betrachtet richtiger und inhaltlich durchaus möglich ("...und daß es [zugleich] von sich selbst leer ist"), dafür als weiter vom Skt. entfernt und somit als sekundär.

510. Ausführliche Darstellung des *paratantrasvabhāva* aus der Sicht Ca's MAvBh 138,17-140,3.

511. S. MS Lamotte tib 31, Chapitre II,15,1; Siddhi 526 "les termes paratantra et pratītyasamutpanna sont presque synonymes".

512. Vgl. MAvBh 137,1 *brjod du med pa*; MAvK VI,47 *spros kun yul min*; dazu MAvBh 139,15 ff.; BoBhū, ed. by Dutt, 32,21 *nirabhilāpyasvabhāva*; MVṬ 22,14.

513. BoBhū, ed. by Dutt, 32,19; MAvBh 165,19 *(vastumātra = paratantrasvabhāva)* ; vgl. dazu MAvBh üb. LVP 1911, 349 Anm.1.

514. Vgl. Siddhi LVP 515: "La pensée éronnée, qui suppose grāhya et grāhaka, est le paratantra souillé".

515. Vgl. VinSg Anm 34, insbesondere S. 94-95; Sakuma, H.: Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi; Stuttgart 1990, S. 207.

516. Vgl. VinSg Anm. 141; Ālaya, S. 66 f.

517. Vgl. MAvBh 108,16-19.

518. Vgl. Triṃś 39, 26-27 *svato 'nyahetupratyayapratibaddhātmalābha...*; Saṃdh VII,5 *de ni rkyen gźan gyi stobs kyis byuṅ ba yin gyi / bdag ñid kyis ni ma yin pas...*; MVṬ 23,5-7 *parair hetupratyayais tantryate janyate na tu svayaṃ bhavatīti paratantraḥ /.*

519. Im Textstück, in dem der Begriff *paratantrasvabhāva* erklärt wird, scheint die tib. Interpunktion unsicher zu sein. Es fängt schon damit an, daß der vorige Satz nicht mit der Finalpartikel des Aussagesatzes abgeschlossen wurde...*rig par bya ba'o //*. Es wird zunächst der Ausdruck *paratantra* erklärt, wobei Ca Yogācāra-Quellen vermutlich im Ohr hatte (s. Anm. 518). Anschließend folgt eine kurze Explikation von *svabhāva*. Die Interpunktion unseres Textes trennt aber beide Erklärungen und verbindet noch dazu die letztgenannte Erklärung von *svabhāva* mit der darauffolgenden weiteren

etymologisierenden Ausführung über *paratantra*, was inhaltlich nicht zusammenpaßt. Besser wäre *..gźan dbaṅ [źes brjod de] / de yaṅ (ni?) dṅos po'i ṅo bo [yin pa]'i phyir raṅ bźin źes so //* Es ist dabei nicht auszuschließen, daß Ca hier zwar die Meinung der Yogācāra über die Bedeutung des Ausdrucks "*paratantrasvabhāva*" wiedergibt, gleichzeitig aber auch schon die seiner Meinung nach Widersprüchlichkeit des Begriffs durch die Skt.-Äquivalente der tib. Partikeln, die die Gegensätzlichkeit verdeutlichen *...ni...de yaṅ...(ni?)...*, zum Ausdruck bringt, denn für ihn sind "bedingt entstanden" und "wesenhaft existierend" unvereinbar (s. Pras 275,3-4: *hetupratyayajanitasya ca sasvabhāv(atv)enāyuktatva...)*. Mit dem darauffolgenden Satz *(...gźan gyi rkyen las mthoṅ ba'i phyir...)* gibt Ca eine "etymologisierende" Erklärung des Begriffs *paratantra*, so wie sie in den Kommentaren zu Wörterbüchern wie Amarakośa usw. anzutreffen ist. Beide Erklärungsweisen des Begriffs *paratantra*, die auf Yogācāra-Quellen basierende und die "lexikalische", sind recht unglücklich durch das *daṅ* am Ende des Satzes *...ṅo bo'i phyir daṅ /* verbunden.

520. *Gźan gyi raṅ bźin las tha dad pa'i phyir* "Weil es verschieden ist vom Eigenwesen anderer" ergibt in diesem Kontext keinen Sinn. Man sollte vielleicht **gźan ni* statt *gźan gyi* lesen, was sich aus einer Verlesung von **paro'sya* zu **parasya* erklären ließe.

521. Bis hier reicht m.A.n. die Erklärung des Bestandteils *para-* im Wort *paratantra*, und man würde deshalb nach *'thad pa'i phyir* ein / erwarten.

522. Vgl. Amarakośa with the unpublished South Indian Commentaries, ed. by Ramanathan, Adyar/Madras 1978, Bd. II 480-81 ad Amarakośa III,185 *..tantraṃ pradhāne...* Kommentar S. 481 unten: *Tantraṃ...paricchade / pradhāne yathā svatantraḥ, svapradhāna ityarthaḥ /.*

523. Vgl. Amarakośa op. cit. 22-23 ad Amarakośa III,13; S.23,1:*..paratantra iti - paraḥ tantraṃ pradhānam asyeti paratantraḥ /* ibid. weiter unten: *paraḥ svasmād anyaḥ śreṣṭho vā tantraṃ pradhānam asyeti paratantraḥ /.* Vermutlich lautete das Skt.-Original unseres Textes:**ayaṃ ca paro'sya tantram iti paratantraḥ, parasmād utpadyamānaḥ.* Es ist nicht ausgeschlossen, daß aufgrund einer schwer leserlichen Vorlage der tib. Übersetzer **parasya* statt **paro'sya* gelesen hat, so daß im Tibetischen *gźan ni* statt *gźan gyi* stehen müßte.

524. Vgl. MVT 23,5 f.(s. Anm. 162); Triṃś 39,26: *parair hetupratyayais tantryata iti paratantra utpādyata ity arthaḥ..*

525. Möglicherweise ist durch Haplographie ein Teil des Satzes ausgefallen. Man könnte von folgender hypothetischen Rekonstruktion ausgehen: **athavā tantryate janyata iti tantram; pa<rais/ena tantryata iti pa>ratantraḥ; parair/ena utpādita ity arthaḥ.*

526. Damit der Satz konstruierbar wird, muß der Terminativ *dṅos por* ergänzt werden. Wegen des darauffolgenden Reflexivpronomens *raṅ* ist das r des Terminativs vielleicht durch Haplographie ausgefallen.

527. Vgl. MVṬ 22,15 *paratantrasvabhāvo hi śuddhalaukikagocaraḥ.*

528. Vgl. Madhyāntavibhāgabhāṣya, ed. by Nagao 38,4 *paratantralakṣaṇaṃ sac ca na ca tat(t)vato...*

529. MVṬ 46,20-23 *dvayasya grāhyasya grāhakasya ca.. tasya ca dvayābhāvasya yo bhāva etac chūnyatāyā lakṣaṇam /*; vgl. ferner MAvBh 118,13-14; MAvṬ 139,1,4 u. 139,1,6: *chos rnams te gźan gyi dbaṅ gi ṅo bo'i chos can no //.*

530. Zitat aus BoBhū, ed. by Dutt 32,12-14: *yataśca yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati / yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti / iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtā aviparītā /*; 32,6-8: *yaḥ kaścicchramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyam / tadapi necchati yat śūnyam / iyam evaṃrūpā durgṛhītā śūnyatety ucyate /* und mit Ausnahme des letzten Satzes zugleich auch aus MN III 108. Die Reihenfolge in unserem Text wurde gegenüber dem Original umgedreht. Dort wird zunächst die falsche und dann die korrekte Auffassung

der Śūnyatā erwähnt. Für weitere Belegstellen dieses Zitates s. Anm. 507. Die nachfolgende Üb. richtet sich nach dem Original in der BoBhū und nicht nach dem Wortlaut des vorliegenden Zitates. Diese Stelle aus der BoBhū wird in mehreren dem Ca zugeschriebenen Werken unterschiedlich zitiert (s. Anm. 507); selbst innerhalb der ŚSV ist die Zitierweise uneinheitlich (vgl. ŚSV 19,3,8).

531. Da die Reihenfolge umgekehrt wurde, muß das Subjekt hier ergänzt werden.

532. Für die gemäß der Interpretation der Vijñānavādin beabsichtigten Bezugsworte der Relativ- u. Demonstrativpronomina s. MAvṬ 147,5,6. Diese Deutung paßt nicht für das Sūtra (MN III 108) und möglicherweise auch nicht für die BoBhū selbst.

533. In unserem Text sowie in PSP 115,35 fehlt die Entsprechung zu *samanupaśyati*. Dafür MAvBh 139,10-11 *yaṅ dag par rjes su mthoṅ...*

534. In allen Zitaten bei Ca ist Skt. *yathābhūta* ausgelassen worden.

535. Dieser Satz wurde in der vorliegenden tib. Üb. ausgelassen, gehört aber zum Text, da sonst *"de yaṅ"* überflüssig ist. Eine Haplographie ist durchaus vorstellbar: **de yaṅ gaṅ <stoṅ pa daṅ de yaṅ gaṅ> gis stoṅ pa...*

536. Vgl. die voherige Darstellung des Yogācāra-Systems (ŚSV 19,1,8 u. 19,2,3) u. Anm. 510. Ferner MAvBh 139,1; Pras 275,3-4; MVṬ 10,11-12. Triṃś ed. Lévi 16,16.

537. Eine ähnliche Argumentation findet sich MMK VII,17, dazu Pras 161,1-2; MAvBh 96,6 ff. Die vorliegende deutsche Übersetzung ist eine freie inhaltliche Wiedergabe, da die tib. Konstruktion dieses Satzes verschachtelt ist.

538. **kiṃbhūtasyāsya janma(/utpattir) bhavati*; d.h., wie ist es dann beschaffen, wenn sein Entstehen stattfinden soll?

539. Wie der Opponens selbst (ŚSV 19,1,7: *gźan dbaṅ ni yod la*) unter Berufung auf die BoBhū (ŚSV 19,2,7: *de ni yod pa la*) behauptet hat. Gemeint ist, daß es in diesem Fall ein "dies" gibt, von dem die Prädizierung "es existiert" möglich ist.

540. Bei dieser Wiedergabe ist *ci* nicht berücksichtigt worden. Vielleicht ist damit gemeint: "Was für eine Art von Sein und von woher *(ga la źig = *kutaścid)* soll es ihm zukommen?"

541. Vgl. Madhyāntavibhāgakārikā I,5; dazu MVṬ 21,10-14; Pras 275,1; MAvBh 139,8-9.

542. Die anschließende Argumentation ist mir nicht ganz klar und der Text weist einige sprachliche Schwierigkeiten auf. Für den Yogācāra-Anhänger gibt es ohne Paratantra weder Saṃsāra noch Nirvāṇa. Der Mādhyamika weist darauf hin, daß die Tīrthika die Existenz des Selbstes genauso zu erweisen suchen, daß aber für ihn die Aussage: "Ohne Paratantra bzw. Selbst, gibt es weder Saṃsāra noch Nirvāṇa" lediglich ein Postulat (bloße Worte, *tshig tsam*) seiner Gegner ist, aber kein Beweis für die Existenz des Paratantra bzw. Selbstes. Wenn also die nicht begründete Behauptung, daß es ohne Paratantra weder Saṃsāra noch Nirvāṇa gibt, genügt, um die Existenz vom Paratantra zu begründen, dann muß das Selbst der Tīrthika auch existieren, weil es genauso "begründet" ist.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß das, was Yogācāra-Anhänger und Tīrthika als logischen Grund angeben, nämlich die Existenz von Saṃsāra u. Nirvāṇa, für den Mādhyamika nicht beweiskräftig ist, weil für ihn Saṃsāra u. Nirvāṇa nicht wirklich existieren (vgl. MMK, Kap.16 u. 25).

543. Der Sinn dieses kurzen Satzes ist mir nicht klar, zumal nicht eindeutig ist, worauf sich die Demonstrativpronmina *'di ni* und *'di gñis* beziehen. Möglich wäre auch *'di(s) ni* zu konjizieren, mit der Bedeutung: "Durch diese [bloße Behauptung] aber wird das Selbst noch lange nicht *(re źig)* als existent erwiesen..."

544. *'di gñis* könnte sich auch auf *bciṅs pa* u. *grol ba* bzw. *'khor ba* u. *mya ṅan las 'das pa* beziehen; s. Anm. 542 ad finem.

545. Vgl. weiter oben ŚSV 19,2,6-8; Anm.530.

546. Vgl. weiter oben ŚSV 19,2,7: *de ni yod pa = tat sad* "dies ist seiend".

547. Ich betrachte den Ausdruck *rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ni* als ein zwecks Betonung vorangestelltes Nominativ-Attribut zu *dṅos por gyur pa* mit kausaler oder explikativer Bedeutung; **pratītyasamutpannaṃ bhāvajātaṃ kṛtakam.*

548. Da meine Übersetzung sich nach dem Gedankengang richtet, habe ich die Relativ-Konstruktion *gaṅ źig... de yaṅ* unberücksichtigt gelassen. **yat (yat tu/yac ca) bālānaṃ bhāvābhiniveṣāśryabhūtaṃ tad api (ca/punar) bālajanabuddhigocara evaṃvidhaṃ bhāvajātaṃ mṛṣāmoṣadharmakaṃ vidyate / svabhāvas tv asya na vidyate.*

549. Der Lokativ *spyod yul la* ist vermutlich ein Übersetzungsfehler, der dadurch zustande gekommen ist, daß der Übersetzer den Sandhi **...-gocara evaṃvidhaṃ* (s. Rekonstruktionsversuch in voriger Anm.) als **...-gocare + evaṃvidhaṃ* aufgelöst hat, statt **...-gocaraḥ + evaṃvidhaṃ.*

550. Vgl. weiter oben ŚSV 19,2,6-8 mit einer dem Deutschen angepaßten Übersetzung.

551. Die Ergänzung von **kyis* wie im Mong.:*belge cinar iyar* ist besser.

552. Die Stellung des Attributs *phyin ci log las ma grol ba* ist unglücklich; es bezieht sich entweder auf *blo* oder auf die *byis pa'i skye bo*, aber nicht auf *spyod yul*. Klarer wäre: *phyin ci log las ma grol ba'i byis pa'i skye bo...* Wahrscheinlich ist ein Kompositum **viparyāsānirmuktabālabuddhigocaraḥ* vom Übersetzer schlecht aufgelöst worden.

553. Quelle unbekannt.

554. *mṅon du śes pa* ist Hapax legomenon in unserem Text. Es kommt ebenfalls nur einmal in der tib. Üb. der Pras vor, wo es Pras 517,2 *Skt. saṃjānāti* wiedergibt, was dort eine negative Konnotation hat (May: "Avoir la notion de"). In den einschlägigen Wörterbüchern u. Glossaren ist es m. W. nicht belegt. Vermutlich gibt es **abhijānāti* wieder, wofür normalerweise *mṅon par śes pa* steht, allerdings hier im allgemeinen Sinne des "Erkennens" oder "Durchschauens" und nicht im Sinne der fünf *abhijñā* oder übernatürlichen Erkenntnisfähigkeiten.

555. Oder: "... den von der Welt [akzeptierten] Saṃsāra [als] Wirkung der Taten, [oder] das Nirvāṇa usw.,..."

556. Wenn jemand die Ansicht vertritt, daß die Phänomene wirklich, d.h., ihrem Eigenwesen nach existieren, dann muß er, da der *svabhāva* unveränderlich ist, akzeptieren, daß die Phänomene ewig sind. Gibt er aber zu — unter dem Druck, sonst nicht als Buddhist zu gelten —, daß sie doch irgendwann zugrunde gehen, dann verfällt er der Lehre der Vernichtung. Diesen Gesinnungswandel braucht der Mādhyamika nicht mitzumachen, da er von vornherein den Standpunkt vertritt, daß Entstehen, Bestehen und Vergehen sich nur vordergründig, d.h. scheinbar, an illusorischen Phänomenen abspielen.

557. Die Funktion von *yaṅ* ist mir nicht ganz klar. Man könnte erwägen, ob sie hier nicht komparativisch zu verstehen ist: "Weil auch in diesem Fall [unsere Lehre] von Anfang an mit Stimmigkeit versehen ist, wird sie sich [für die, die sie befolgen] als von größerem Nutzen erweisen als [die Theorie] der Existenz des Eigenwesens, weil [diese] ohne Stimmigkeit ist."

558. Wörtlich: Die [Theorie der] Existenz des Eigenwesens aber ist anders (d.h. nicht von großem Nutzen), weil sie ohne Stimmigkeit ist. **svabhāvāstitvaṃ tv anyathā upapattirahitatvād.*

559. Der Anfang der Erwiderung bietet einige lexikalische Schwierigkeiten. Meine freie Wiedergabe hat nur den Wert eines Versuchs. Solche emphatischen Tiraden finden sich auch u. a. Pras 470,8 ff; MAvBh 178,15 ff; YṢV 182,1,5-7.

560. *go 'phan* für *pada* ist normalerweise ein positiver Begriff bei Ca; vgl. Pras 42,3; 431,9.

561. Vermutlich für **vikrīḍana* oder **vikrīḍita*; s. ED " easy mastery".

562. Vgl. Pras. 470,8, wo der Gegner auch als Inbegriff des Unheils bezeichnet wird.

563. Vgl. *da gzod *idānīṃ* Pras 438,7.

564. Da der Satz keinen zufriedenstellenden Sinn ergibt, ist folgende Ellipse nicht auszuschließen: ... *min thos pa< 'i don go ba> lta bur...*

565. Zitat aus SR XXXVII, 30 (Tib. P. Bd.32, S.24,1,6-7). Zitiert Pras 236,1 (s. Anm. 1); CŚṬ 104,4,4-5.

śailaguhāgiridurganadīṣu yadva patiśruka jāyi pratītya /
evam imu saṃskṛta sarvi vijāna māyamarīcisamaṃ jagu sarvaṃ //

566. Für dieses *brjod pa* gibt es weder im Skt. noch in den anderen tib. Übersetzungen dieses Verses eine Entsprechung. Vielleicht hat unser tib. Übersetzer aus *yadva patiśruka jāyi* bzw. *yadvat pratiśrutkā jāyate *yadvat pratiśrutkā jalpa...* gelesen? Auch hier erweist sich unsere tib. Übersetzung als unzuverlässig.

567. Skt. *durga* "schwer gangbarer Weg" hat auch die sekundäre Bedeutung "Burg, Festung". CŚṬ 104,4,4-5 übersetzt diesen Ausdruck wie unser Text im letztgenannten Sinne mit *rdzon*, während die anderen tib. Übersetzungen ihn wohl treffender mit *gcon ron* "Hohlweg" wiedergeben.

568. Für *jāyi* bzw. *jāyate* = tib. *'byun* fehlt in der vorliegenden tib. Übersetzung eine Entsprechung, da es vermutlich zu **jalpa* tib. *brjod* verlesen wurde (s. Anm.566).

569. D.h. der des soeben angeführten SR.-Zitates.

570. Zitat aus LAS II,189.

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraś ca vidyate /
samāropāpavādaṃ hi vikalpanto (°ante sic) vinaśyati //

Der Vers taucht nochmals mit Varianten auf LAS X,305. Weitere mir bekannte Zitate dieses Verses in Madhyamaka-Werken sind zu finden: PSP 116,15-16; Prajñāpradīpa P Bd.95, 254,3,2, hrsg. von C. Lindtner: Bhavya's Controversy with Yogācāra in the Appendix to Prajñāpradīpa, Chapter XXV, in: Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 100th anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös, ed. by Louis Ligeti, Budapest 1984, Vol.II, S.83 u. Anm.37; Avalokitavrata Bd.97, 296,2,4; Jñānagarbha's Satyadvayavibhaṅgavṛtti, hrsg. von M.D.Eckel, 182,11, mit engl. Üb. S. 96.

So wie er im Skt. vorliegt, würde ich den Vers folgendermaßen übersetzen:

> "Das vorgestellte [Eigen]wesen existiert nicht; das von anderen bedingte [Eigenwesen] *(paratantra)* aber existiert. Wer nämlich [bezüglich dieser beiden genannten Kategorien jeweils] unangemessene Vorstellungen *(vikalpanto)* [in Gestalt] fälschlicher Zuschreibung oder Aberkennung [wirklicher Existenz] *(samāropāpavāda)* hegt, der geht zugrunde".

Wer also in Bezug auf vorgestellte Phänomene die Vorstellung wirklicher Existenz *(samāropa)* entwickelt und später dem realiter existierenden *paratantra* wirkliche Existenz aberkennt, der geht zugrunde. Das *hi* am Ende des dritten Pāda ist im gedanklichen Fortgang des Verses schwer einzubauen. Es ist nicht einzusehen, warum Pāda c und d eine Begründung von a und b sein sollen. Das *ca* der anderen Version dieses Verses LAS X,305, im Sinne eines starken Gegensatzes, wäre besser. In Anlehnung an Cas Deutung dieses Verses, fasse ich das *hi* als eine Art Rekapitulation des Inhaltes der beiden ersten Pāda auf: "Wer unter diesen Voraussetzungen *(=hi)*"; vgl. ŚSV 19,5,5-6 *de'i tshe*. Dieser Bedeutungsansatz ist allerdings nicht geläufig. Oder man faßt es auf als Ausdruck der Selbstevidenz des Sachverhaltes im Sinne von "denn". Zur Not könnte man erwägen, ob *hi* nicht

nur ein Expletivum ist.

Das *vikalpanto* im letzten Pāda fasse ich als hybride Form des Nom. Sg. Mask. des Part. Praes. Parasamaipadam von *vi+klp* auf. In allen mir bekannten tib. Üb. dieses Verses ist zu lesen: *sgro 'dogs pa dań skur 'debs pa'i mthar rtog pa...*, was ein Skt.-Original **samāropāpavādānta...* voraussetzt, (wobei die Kasusendung von *anta* offen bleibt) anstelle von *°apavādaṃ hi* bzw. *apavādaṃ ca*. Von diesem *-anta* ist in allen drei chin. Versionen des LAS keine Spur (T 670, 497a4-5; T 671, 509b 25-26; T 672, 606c 12-13). Wie es zu dieser Variante, die nebenbei gesagt, am Inhalt des Verses wenig ändert, gekommen ist, vermag ich nicht zu sagen. Eine Verlesung von *°apavādaṃ ca* zu *°apavādāntam* ist vielleicht nicht auszuschließen, zumal das Kompositum *samāropāpavadānta*, bzw. *°antadvayam*, belegt ist (vgl. BCAP 346,5 u. 446,2). Daß dieses unerklärliche *-anta* aus dem *vikalpanto* (wofür es laut Nanjios Ausgabe des LAS auch die Variante *vikalpānto* gibt) des 4. Pāda abzuleiten wäre, scheint mir aus syntaktischen Gründen schwer möglich. Bhāvaviveka erklärt leider nicht (l.c. 305b2-4) die zweite Hälfte dieses Verses, den er zitiert. Dafür erwähnt Avalokitavrata zweimal *mtha'* **anta* in seiner Erklärung dieses Verses (l.c. 335a6; 335b3), womit klar ist, daß für ihn dieses Wort zum Wortlaut des Verses gehört.

In unserem Text erklärt Ca den Vers zunächst ohne Erwähnung von *mtha'*. Der Umstand, daß er aber hinterher noch erklärt: " *rtag pa dań chad pa'i mtha'i phyogs na gnas pas...*" kann allerdings als Indiz dafür gewertet werden, daß er auch eine Version des besagten Verses mit *-anta* kannte.

571. Hier greift Ca das Thema wieder auf, das er (ŚSV 18,4,1) wegen der Polemik gegen Bhāvaviveka und den Vijñānavāda unterbrochen hatte. An diesem Punkt der Argumentation scheint es mir angebracht, den bisherigen Verlauf der Argumentation nochmals zu rekapitulieren: Für Ca kann das Wort *ātman* im Begriff *anātman* oder *nairātmya* nur zweierlei bedeuten (ŚSV 18,2,2):

a) Das, was in Anlehnung an die *skandhas* als *pudgala* oder Person bezeichnet wird oder

b) *Ātman* als Synonym zu *svabhāva*;

aber auf keinen Fall das von den Tīrthika vorgestellte Selbst, welches ewig usw. ist.

Nun ergreift ein Gegner, der dem Hīnayāna zuzuschreiben ist, das Wort (ŚSV 18,2,6-7) mit dem Hinweis, daß, wenn es in der buddh. Anātma-Lehre nicht darum geht, das von den Tīrthika vorgestellte Selbst zu widerlegen, sich die Frage stellt, wieso dann der Buddha gesagt hat: "Das Auge ist leer von einem Selbst, von dem, was dem Selbst gehört, was unvergänglich, beständig usw. (s. Anm. 454).

Auch in diesem Fall, erwidert der Mādhyamika (ŚSV 18,2,6-7), gehe es nur darum, ein auf der Basis des Auges selbst bezeichnetes Selbst oder ein Eigenwesen des Auges zu widerlegen, aber nicht den von den Tīrthika vorgestellten *antarvyāparapuruṣa*, der, wie ein Mensch in einem Haus durch verschiedene Fenster nach außerhalb des Hauses Ausschau halten kann, durch die verschiedenen Tore der Sinnesorgane seine Außenwelt erfährt. Anschließend erklärt Ca den ersten Teil des Zitates: "Das Auge ist leer von einem Selbst" (ŚSV 18,2,7-18,3,3). Da das Auge leer von einem Selbst ist, ist es auch leer von dem, was ein solches Selbst sich aneignen könnte (ŚSV 18,3,6-8), womit die zweite Aussage des Zitates "Das Auge ist leer von dem, was dem Selbst gehört" erklärt wird. Oder die beiden ersten Aussagen dieses Zitates, bezugnehmend auf die bereits erwähnte Synonymität von Selbst und Eigenwesen, bedeuten, daß das Auge leer ist von einem Eigenwesen und von irgendetwas, was mit diesem Eigenwesen in Zusammenhang gebracht werden könnte. An der nun vorliegenden Stelle versucht Ca noch zu beweisen, daß die 4 letzten Aussagen des Zitates " leer von Unvergänglichem usw." nicht etwa Qualifikationen des Selbstes sind, sondern ebenfalls auf die Leugnung des Eigenwesens abzielen.

572. Vgl. ŚSV 18,3,8.

573. Vgl. weiter oben (ŚSV 18,2,7) und Anm. 454, wo die Stelle in voller Länge zitiert wird.

574. Vgl. ŚSV 18,2,2 u. 18,3,8-4,1.

575. Aus folgenden inhaltlichen Gründen sehe ich mich gezwungen, hier diesen zusätzlichen Satz einzufügen: Im vorigen Satz sagt Ca, daß die im Zitat erwähnten Qualifikationen "unveränderlich usw." Spezifikationen des Eigenwesens sind und nicht des "im Inneren tätigen *puruṣa*", der ohnehin nur im Kopfe einiger weniger Sektierer existiert (ŚSV 18,2,3; 18,2,8) und kaum Beachtung verdient. Dieser Satz schließt im Tibetischen mit der Semifinalpartikel *te* ab, dem ein durch *phyir* abgeschlossener Begründungssatz folgt. Man würde also erwarten, daß begründet wird, warum die genannten Spezifikationen sich auf den *svabhāva* beziehen und nicht auf den *antarvyāparapuruṣa*. Stattdessen wird nun gesagt, daß etwas - leider in unserer Übersetzung mit der zur Wiedergabe des Duals oder Plurals üblichen Partikel *dag* näher Qualifiziertes - soeben vorher widerlegt worden ist, insofern als die Essenz des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen in der bloßen Bedingtheit *(idampratyayatāmātra)* seiner Glieder besteht. Die Umdeutung des Pratītyasamutpāda zum Inbegriff der Kontingenz oder Bedingtheit aller Phänomene ist ja das Argument, womit die Mādhyamikas den *svabhāva* widerlegen. Dadurch, daß somit der *svabhāva* des Auges widerlegt worden ist, sind eo ipso alle ihm zukommenden Eigenschaften wie unveränderlich usw. ebenfalls unmöglich. Das *dag* in *de dag bkag pa'i phyir* muß also ignoriert werden.

576. Vgl. May Anm. 319 und besonders Pras 54,11f; 189,1-3.

577. Ca zitiert gerne diese Stelle aus diesem Sūtra, allerdings in den mir bekannten Werken ohne Quellenangabe: Pras 55,7-10; MAvBh 226,15-18; 261,20-262,1; CŚṬ 112,4,1. Namentlich genannt wird dieses Sūtra in anderen Werken, von denen einige Ca sicherlich gekannt hat: MSA 152,5; AKBh 129,9 ff; 299,14; 468,22. Vgl. ferner Traité 2137 ff. Denselben Namen hat das Sūtra auch im Saṃyuktāgama, der zw. 436 u.443 von Guṇabhadra ins Chinesische übersetzt wurde (s. dazu Lamotte: Trois sūtra du saṃyukta sur la vacuité, 313. Abhidharmadīpa 266,5-6; BCAP 581,18). Wie wir oben im Falle des Vinayavastu gesehen haben, muß man sich im vorliegenden Text bei Quellenangaben immer fragen, ob diese von Ca selbst angeführt wurden, oder durch spätere Abschreiber oder gar erst bei der Übersetzung ins Tibetische ergänzt worden sind. Der Umstand, daß Ca in seinen Werken noch viermal diese Stelle oder Teile davon zitiert, ohne je die Quelle anzugeben, läßt es zweifelhaft erscheinen, ob die vorl. Quellenangabe schon in Cas Original gestanden hat. Daß er selbst gewußt hat, woher das Zitat stammt, ist sicher. Daß er sich aber weigert, die Quelle anzugeben, mag vielleicht seinen Grund darin haben, daß er die Sūtra-Stelle unter Auslassung eines Satzes, der nicht in sein System paßt, zitiert.

Für eine Rekonstruktion des Skt.-Originals und eine franz. Üb. des ganzen Sūtra sowie Angaben von Zitaten s. Traité 2135-2137. *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati / nirudhyamānaṃ ca na kvacid saṃnicayaṃ gacchati /iti hi cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchati / asti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipaty anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt /... atrāyaṃ dharmasaṃketo ... yad idam avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ* / Meine Übersetzung orientiert sich an dem rekonstruierten Skt. S. ferner YṢVSS, S. XXXVIII; S.241, Anm. 462.

578. *gaṅ du'aṅ* für *kutaścid* ist ungewöhnlich (vgl. CŚṬ 112,4,1 *gaṅ nas kyaṅ*) und gibt normalerweise *kvacid* wieder.

579. *nam yaṅ* gibt normalerweise *kadācit* wieder, was der tib. Übersetzer vermutlich statt *kvacit* gelesen hat.

580. Der Übersetzer hat vermutlich **(saṃ-)nicayaṃ gacchati* zu **nirayaṃ gacchati* verlesen.

581. Hier hat Ca einen wichtigen Satz ausgelassen: *iti hi cakṣur abhūtvā bhavati, bhūtvā ca pratigacchati*. In der Auseinandersetzung zwischen Sarvāstivādin und Sautrāntika um die Existenz des Vergangenen und des Zukünftigen wird vor allem dieser Satz von den Sautrāntika als Beleg aus dem Āgama für ihre Theorie zitiert, daß die Dharma entstehen, ohne vorher existiert zu haben, und hinterher automatisch vergehen (vgl. AKK V,27). Da die Formel *"abhūtvā bhavati"* zum Grundsatz der Sautrāntikalehre geworden ist, kann Ca diese Aussage hier nicht als Beleg für seine eigene

Theorie zitieren. Daß er den Satz aber kennt, geht aus dem Zitat, wenn nicht gerade dieses Satzes, so doch zumindest eines ganz ähnlich lautenden in CŚṬ 89,2,7 hervor, wo er ihn namentlich als einen Āgama der Sautrāntika erwähnt.

582. Vgl. MAvBh 261,20-262,1, dort allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Die tib. Interpunktion stimmt an dieser Stelle nicht.

583. Zu *dharmasaṃketa* vgl. AKL IX, S. 260, Anm. 2.

584. Hier sind zwei Sätze ausgelassen worden; vgl. Traité 2136, Absatz 7 und Anfang des Absatzes 8.

585. Hier sind die Sätze: **asmin satīdaṃ bhavati / asyotpādād idam utpadyate /* ausgelassen worden.

586. Dieses Zitat illustriert wieder die Unzuverlässigkeit unseres Textes.

587. Meine Übersetzung der folgenden Erklärung dieser Sūtra-Stelle durch Ca ist frei und richtet sich eher nach dem von mir erwarteten Gedankengang als nach der tib. Syntax dieser Stelle, die mir unklar bleibt.

588. *gaṅ las* steht vermutlich für Skt. **yatas* im konsekutiven Sinne; vgl. CŚṬM III, Anm. 34.

589. Damit die Deutung Cas tatsächlich mit der Reihenfolge der Aussage im Sūtra übereinstimmt, sehe ich mich gezwungen, diesen Zusatz einzufügen. Denn durch die Aussage, daß das Auge, wenn es entsteht, von nirgendwoher kommt usw., wird doch als erstes im Sūtra die Leerheit des Auges dargestellt und dann erst das Selbst widerlegt und der Pratītyasamutpāda dargelegt.

590. Der Ausdruck *ji lta bar* (bzw. *ji ltar) gnas pa (*yathāvasthita* oder **yathāvadavasthita)* kommt im vorliegenden Text achtmal vor und an allen anderen Belegstellen mit der Bedeutung: "So wie es in Wirklichkeit besteht oder existiert". Gerade das Gegenteil würde man an der vorliegenden Stelle erwarten,denn das Auge, wie es wirklich besteht, ist leer, und diese Einsicht kann wohl kaum als "falscher Glaube" *(*abhiniveśa)* bezeichnet werden. Jacques May übersetzt an manchen Stellen *vyavasthita* mit "substantiel" (vgl. May: Index u. Anm. 488). In Ermangelung einer besseren Lösung für diese Stelle habe ich diesen Bedeutungsansatz hier übernommen. Da, wie schon oft gezeigt wurde, unser Text unzuverlässig ist, schließe ich nicht aus, daß eine Negation ausgefallen ist, so daß man vielleicht lesen sollte: **ji ltar gnas pa ma yin pa* "das Auge, so wie es in Wirklichkeit nicht existiert".

591. Im Folgenden kommt die direkte Antwort auf den vom Gegner ŚSV 18,1,5-8 formulierten Einwand. Da dazwischen sehr lange polemische Exkurse liegen, halte ich es für angebracht, darauf hinzuweisen, daß wir uns an der vorliegenden Stelle immer noch gemäß der von mir Anm. 435 angegebenen Gliederung des Kommentars Cas zu dieser Kārikā in Cas erster Interpretation der ersten Hälfte dieses Verses befinden, nach der es darum geht, in Gestalt einer *catuṣkoṭi* nachzuweisen, daß das Eigenwesen der Daseinsfaktoren nicht das Selbst ist, noch das "Nicht-Selbst" (dazu weiter unten), noch sowohl das Selbst als auch das Nicht-Selbst usw. Dies geht besonders klar aus den Sätzen ŚSV 20,3,1-2 u. 20,3,5 hervor.

In ŚSV 18,1,5 ff. hatte der Gegner behauptet, daß, da nun vom Mādhyamika nachgewiesen worden war, daß es das Selbst nicht gibt, und dieses als Eigenwesen der Daseinsfaktoren nicht mehr in Frage kommt, es doch dessen Gegenteil, nämlich "das Fehlen des Selbstes" geben muß. Dabei beruft er sich auf die Buddha-Aussage: *"anātmānaḥ sarvadharmāḥ"* und versteht sie nicht nur im üblichen Sinne, daß alle Daseinsfaktoren ohne Selbst sind, sondern darüberhinaus, daß dieser Mangel an Selbst ihre Wesenseigenschaft, ihr *svabhāva* ist (vgl. ŚSV 18,1,7-8 *bdag gi raṅ bźin daṅ 'gal ba'i bdag med pa'i raṅ bźin gyi phyir ram / bdag daṅ bral ba'i phyir chos thams cad ni bdag med pa'o //*) Als Gegensatz zum Selbst wird eine negativ bestimmte Wesenheit hypostasiert, die ich im folgenden Teil der Übersetzung der Einfachheit halber als "Nicht-Selbst" wiedergeben werde.

592. Vermutlich **anātmāpi eva nāsti* oder durch falsch plaziertes *ñid*, **anātmāpi nāsty eva*. An dieser Stelle hätte man auch erwägen können, ob das *ñid* nicht ein Abstraktum wiedergeben könnte **nairātmyam api nāsti* mit der Bedeutung: "es gibt keine Nicht-Selbst [genannte] Wesenheit...". Die mong. Üb. läßt dieses *ñid* aus.

593. Ich gehe davon aus, daß im Verlauf der tib. Überlieferung unseres Textes **min* zu *yin* verlesen worden ist. Die Skt.-Vorlage lautete vielleicht: **yadi nāsty ātmā, tad anātma-rūpādi-bhāvenāpi sa nāsti*.

594. Vgl. MMK IX,11 und Pras 198,6-8; MMK XXII, 8ab und Pras 440,9; Pras 578,5.

595. Der Begriff *anātma* wurde zunächst auf alle Daseinsfaktoren bezogen, die im zweiten Teil der Kārikā namentlich erwähnt werden, und widerlegt auf der Basis der gegenseitigen Unterstützung, wonach das Fehlen des Selbstes auch die Inexistenz seines kontradiktorischen Gegensatzes, des *anātma* impliziert (vgl. MMK XIII,7; XV,5; Pras 287,15). In der zweiten Begründung wird der Geltungsbereich von *anātma* auf die 5 *upādānaskandha* reduziert, um seine Abhängigkeit vom Selbst in seiner Funktion als *upādātṛ* zu verdeutlichen.

596. Ich habe übersetzt, als wenn *...grub pa yod pa / des na...* hier stünde. Unser tib. Übersetzer neigt dazu, Sätzen mit kausaler Bedeutung, die ohnehin schon, sei es durch die Konstruktion oder durch eine Konjunktion, als solche gekennzeichnet sind, noch zusätzlich überflüssige Kasuspartikel hinzuzufügen (vgl. ŚSV 34,4,3).

597. Vermutlich ist **tatrāpi* vom Übersetzer zu **tathāpi* verlesen worden.

598. Da das *yaṅ* als Bestandteil der Konzessivpartikel *gal te yaṅ *yadyapi* sich hier nicht konstruieren läßt, fasse ich es als Wiedergabe von **punar vicāryamāṇa...* auf.

599. Um die folgende Passage zu verstehen, halte ich es für angebracht, den bisherigen Verlauf der Argumentation nochmals zu rekapitulieren. In der zweiten Kārikā geht es zunächst darum, nachzuweisen, daß das Eigenwesen der Phänomene weder das Selbst *(bdag min)*, noch das Nicht-Selbst *(bdag med min)*, noch Sowohl-das-Selbst-als-auch-das-Nicht-Selbst *(bdag daṅ bdag med min)* ist. Es werden also die drei ersten Möglichkeiten *(koṭi)* einer sog. *catuṣkoṭi* durchgespielt. Um eine vierte *koṭi* hineinzuinterpretieren, bezieht Ca den Ausdruck *'ga' yaṅ med *na kiṃcid*, der sich vermutlich nur auf das darauffolgende *brjod *abhidhāna* bezog, rückwirkend auf die dritte *koṭi*, so daß sich die vierte *koṭi*, bzw. ihre Verneinung, ergibt mit dem Inhalt:" Es gibt nichts (sc. keinen *svabhāva)*, das weder Selbst, noch Nicht-Selbst ist *(bdag daṅ bdag med min ['ga' 'aṅ] med)*" Um diese Interpretation zu rechtfertigen, läßt Ca einen Gegner zu Worte kommen, der zwei alternative Begründungen *(rtog pa)* für die Existenz einer vierten *koṭi* angibt:

1) Wenn nun das Eigenwesen der Phänomene nicht aus einer einzigen Entität besteht, die sowohl Selbst als auch Nicht-Selbst ist, dann muß es aus ihrem Gegenteil bestehen, nämlich aus dem, was weder Selbst noch Nicht-Selbst ist. Also die vierte *koṭi* als Negation oder kontradiktorischer Gegensatz zur dritten *koṭi*, die als eine aus Selbst und Nicht-Selbst bestehende Einheit aufgefaßt wird.

2) Wenn, wie der Mādhyamika es vorher bewiesen hat, das Eigenwesen der Phänomene weder ein Selbst *(bdag min)* noch ein Nicht-Selbst *(bdag med min)* ist, muß es etwas sein, das weder Selbst noch Nicht-Selbst ist. Also die vierte *koṭi* als logische Folge der Negation der beiden ersten *koṭi*.

600. Was der Mādhyamika akzeptieren muß, da er die beiden ersten *koṭi* widerlegt hat.

601. Der Text ist zu verbessern zu: *bdag daṅ bdag med (min) 'ga' yaṅ med.*

602. *rtog pa* kann hier einfach **vikalpa* = Alternative oder **kalpanā* = falsche theoretische Annahme des Gegners wiedergeben.

603. Auf Grund des *la sogs pa* im Anschluß an diesen *pratīka* ist klar, daß nur der Anfang des

gemeinten Textstückes zitiert wird.

604. Wörtlich: "wenn man dieses negiert..."

605. Man lese *bdag dan bdag med (min) pa.*

606. Vermutlich muß man analog zum zweiten Teil des Satzes *('ga') yan* lesen. Behält man aber die vorliegende Lesart, so könnte man auch annehmen, daß von zwei korrelierenden *yan* (sowohl ... als auch..., bzw. weder ... noch...) das zweite nach *bdag med pa ma yin pa 'ga' yan* ausgefallen ist.

607. Oder: ...Eigenwesen der Phänomene gibt, das [im] Selbst oder Nicht-Selbst als je für sich konstituierten *(*pṛthagvyavast(āp)ita)* [bestünde]...

608. Analog zu ŚSV 20,3,8 ist der Text zu korrigieren: *yan (na) 'di ni don gźan te*; vgl. Pras 360,3 *atha vāyam anyo 'rthaḥ*. Hier fängt Cas zweite Deutung der ersten Hälfte der zweiten Kārikā an (s. Anm. 435 § II). Um zu zeigen, daß diese zweite Interpretation auch noch als Begründung zur ersten Kārikā fungieren kann, wird sie ähnlich wie ŚSV 16,2,6 mit der Behauptung eines Gegners eingeleitet, der nicht akzeptiert, daß alle Daseinsfaktoren bloße Namen sind, und meint, es gäbe doch etwas Wirkliches, nämlich den Ātman.

609. Das Wort "Ātman" ist nicht eine gegenstandslose Bezeichnung *(miṅ tsam)*, sondern beinhaltet einen realiter existierenden Gegenstand, nämlich den metaphysischen Ātman.

610. Die Attribute ewig, unverursacht, alldurchdringend dürften der Sāṃkhya-Schule zuzuschreiben sein. *ma byas pa* steht wahrscheinlich für die Theorie, daß der *puruṣa* keine *vikṛti* ist; vgl. MAvK VI, 121 und Kommentar dazu.

611. Der tib. Übersetzer hat m.A.n. hier verkannt, daß es sich um ein Pratīka handelt. Korrekt müßte es heißen: *'dir gsuṅs pa / bdag med / ces bya'o /.*

612. Ich halte *sgra la* für eine Verschreibung von *sgras*.

613. Der Text ist hier zu korrigieren: *raṅ ñid [las] ma skyes pa'i phyir*. Daß der Ātman selbst unentstanden ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß ihm die Eigenschaft der Ewigkeit (MAvK VI,121) zugeschrieben wird. Was ewig ist, ist ohne Entstehen und Vergehen (vgl. MAvṬ 179,2,5 *rtag pa daṅ źes bya ba ni skye ba daṅ 'jig pa med pas so*). Die hier vorgetragene Widerlegung entspricht wörtlich MAvK VI, 122.

614. Weil er inexistent ist, kommen ihm auch keine Eigenschaften zu; vgl. MAvK VI, 123.

615. Oder: "..., daß das Bewußtsein [eine Eigenschaft] der Elemente ist...". Damit sind die Materialisten gemeint: (MW = **bhūtacaitanika*); vgl. MAvBh 207,17 *sems pa 'byuṅ ba las gyur pa dag*.

616. Auch die andere Deutung von *anātman* = "die Elemente, die nicht das Selbst sind", wofür allerdings *bdag min pa* im Tibetischen stehen müßte, würde in diesem Zusammenhang gut passen.

617. Die Mehrzahl der Hīnayānisten, die hier auf derselben Stufe wie die Nihilisten behandelt werden; vgl. Traité 2018-19.

618. Ich fasse *naṅ gi byed pa'i skyes bu daṅ bral ba'i* als Nominativattribut mit explikativer Bedeutung auf **antarvyāparapuruṣarahitaṃ anātmaskandhamātram....* Möglich wären auch zwei einander ergänzende Aussagen: "Frei von einem im Inneren tätigen *puruṣa* und nicht selbsthaft".

619. Hier müßte das Pratīka lauten: *bdag med med*. Vermutlich stand im Skt. nur **nānātmā* oder **na santy evānātmānaḥ*.

620. Die hier erwähnten *svayūthyāḥ* sind die sog. Pudgalavādin, womit die Schulen der Vātsīputrīya und Sāṃmitīya gemeint sind. Vgl. YṢV 181,2,6, dazu YṢVSS Anm. 571.

621. Klarer wäre: *ñe bar len pa la (brten nas) btags pa'i...* **upādānam upādāya-prajñapta.* Möglicherweise stand im Original nur: **upādāya-prajñapta-dravyasat-pudgala-sadbhāvo 'sti.*

622. Vgl. AKBh 462,3; Pras 214,11; MAvBh 269,9-10.

623. Nach der Lehre der Vātsīputrīya existiert der *pudgala* wirklich; vgl. Pras 202,7; MAvBh 268,19-20. Er manifestiert sich aber immer nur in Korrelation mit den aktuell ergriffenen Persönlichkeitskonstituenten (vgl. AKBh 461,19-20; Pras 214,11).

624. Die Vātsīputrīya behaupten, daß der *pudgala* wahrnehmbar ist; vgl. AKBh 461,15; 463,11.

625. Auf Grund der Argumentation ist vermutlich *yod pa'i phyir* statt *med pa'i phyir* zu lesen. Geht man von folgender hypothetischen Rekonstruktion aus: **eteṣu hi (=phyir) sarveṣu anātmeṣu dharmeṣu kenacid adhikṛtena bhavitavyam*, so ist nicht ausgeschlossen, daß der tib. Übersetzer *na bhavitavyam* gelesen hat. Will man aber die Lesung *med* behalten, so muß man von folgender elliptischen Konstruktion ausgehen: "..., da es [sonst] niemand gäbe, der...".

626. *de bźin du, *tathā* oder **evam* ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Vermutlich hat der tib. Übersetzer *eva* zu *evam* verlesen **tathāpi yad arthaśūnyaṃ padaṃ tad asty eva.*

627. Dieses Postulat der wirklichen Existenz der Worte ist nicht einfach von Ca erfunden, sondern gehört zum System des Sarvāstivāda; vgl. AKK II 47ab; AAŚ 68-69.

628. Nach dem mit *źes so* abgeschlossenen ersten Argument folgt nun eine alternative Begründung.

629. Nachdem vorher nachgewiesen wurde, daß alles nur nominell *(miṅ tsam)* existiert, wird nun widerlegt, daß diese nominelle "Existenz" in irgendeiner Weise doch eine Form wirklicher Existenz ist oder daß sie eine solche ermöglicht. Vgl. Vasubandhus Kritik dieses Standpunktes in VY 288,5,4.

630. Vgl. CŚṬ 100,2,2-3.

631. Die von mir gegebene Übersetzung gibt das wieder, was inhaltlich an dieser Stelle zu erwarten wäre. Wörtlich ergäbe der Text folgenden Sinn: "Der Ausdruck "Sohn einer unfruchtbaren Frau", der [bekanntlich] leer von einem zu bezeichnenden Gegenstand ist, exitiert auch ohne einen zu bezeichnenden [Gegenstand]. Deshalb existieren die Bezeichnungen [unabhängig von einer Relation zu ihrem Gegenstand]."

Abgesehen von der Tatsache, daß man, um zu diesem Verständnis zu gelangen, auch noch einen Terminativ *gźan par* ergänzen muß, scheint die andere Übersetzung "glatter" zu sein. Vielleicht sollte man von folgender Rekonstruktion ausgehen: **atha vandhyāputra ity abhidhānasyārtha-śūnyasyāpi bhāvād anyatrābhidheyād abhidhānam asti*; wobei der tib. Übersetzer den Ausdruck **anyatrābhidheyād* zum Vorigen statt zum Nachfolgenden gezogen haben dürfte.

632. Die Namen rufen den durch Konvention *(saṃketa)* festgelegten Begriff *(saṃjñā)* in der Vorstellung hervor; vgl. AKBh 80,14 *saṃjñākaraṇam nāma*; s. auch Traité 726-727.

633. *sgra* gibt vermutlich **śabda* wieder, was den Ton bedeutet, der undifferenziert Grundlage nicht-sinn- bzw. nicht-bedeutungstragender Laute *(ghoṣa)* auf der einen, als auch der mit Absicht artikulierten Worte *(nāma, pada)* auf der anderen Seite sein kann. Im ersten Sinne ist der Ton als abgeleitete Materie *(bhautika)* ein Bestandteil des *rūpaskandha*. Im zweiten Sinne ist der sinntragende Laut ein *cittaviprayuktasaṃskāra*; in beiden Fällen aber ist er allemal *saṃskṛta*.

634. Mong. *udq-a mön büged = *don ñid (yin) la* / Etwas, das nur nominell existiert, was leer von wirklich existierendem Gegenstand wie das Wort "*Ātman*" , welches nur eine metaphorische Bezeichnung in Anlehnung an die Skandhas ist, wird im Alltag noch zusätzlich prädiziert. Es wird erörtert, ob es ewig, nicht ewig usw., oder ob es "Beschützer" ist *(ātmā hi ātmāno nāthaḥ)* usw., und wird selbst Gegenstand anderer Aussagen (vgl. MAvK VI,163).

635. Daß die zu bezeichnenden Gegenstände nicht existieren, hatte Nāg. vorher (bis ŚSV 20,4,6) bewiesen. Danach hat er nachgewiesen, daß auch die Bezeichnungen nicht existieren. An dieser Stelle erwartet man, daß der Gegner diese beiden Schlußfolgerungen wieder aufgreift. Von daher ist der Satz, wie er vorliegt, nicht akzeptabel. Besser wäre: *gal te (rjod byed daṅ) rjod byed kyis brjod pa'i don kyaṅ med na*. Vermutlich ist das erste *rjod byed* durch Haplographie ausgefallen.

636. Für ähnliche ausweichende Antworten oder die Weiterleitung von an den Mādhyamika gestellten Fragen an Dritte vgl. ŚSV 26,1,6 ; MAvBh 74,20-75,7; MAvK VI, 83 und Kommentar dazu.

637. *sgrub pa* steht hier vermutlich für **pratipad* oder **pratipatti* und bedeutet das Fortschreiten auf dem Erlösungsweg oder die meditative Praxis des Yogi; vgl. May, Anm.727.

638. Wer von der wahren Wirklichkeit ein verkehrtes Verständnis hat und meint, in den Phänomenen, z.B. im Leid *(duḥkha)*, einen *svabhāva* zu entdecken, fühlt sich bemüßigt, um die Erlösung zu erlangen, dieses Leid aufzugeben *(prahāṇa)* (vgl. MMK XXIV,2), was nach Ansicht des Mādhyamika unmöglich ist, da das, was seinem Eigenwesen nach existiert, ewig und unveränderlich ist (vgl. MMK XXIV,27,38 u. 39).

639. Im Zitat der zweiten Hälfte der Kārikā, sowohl hier als auch ŚSV 16,3,1, erscheint *dṅos po kun*. Ein Vergleich aller zur Verfügung stehenden tib. Übersetzungen der Kārikā ergibt, daß, abgesehen von der Version der Kārikās allein im tib. Kanon, die mit unserer Version historisch zusammenhängt, die beiden anderen voneinander unabhängigen Versionen der Kārikā, nämlich in dem dem Nāg. zugeschriebenen und von Ye śes sde übersetzten Kommentar und in dem Kommentar Parahitas, *chos rnams kun* bzw. *chos kun* lesen (vgl. meine Diss. S.3 u. 213-214). Abgesehen von diesen beiden Textzeugnissen ist die Tatsache, daß Ca in seinem Kommentar zu diesem Pāda (ŚSV 21,1,3-4) viermal *chos thams cad* bzw. *chos rnams* erwähnt, ein starkes Indiz dafür, daß in der Kārikā wohl eher *dharma* als *bhāva* stand.

Der Umstand, daß im ersten Pāda der darauffolgenden dritten Kārikā von *dṅos po thams cad* bzw. *kun* die Rede ist, könnte dazu geführt haben, daß die Übersetzer unserer Version versucht haben, die Terminologie zu vereinheitlichen. Auch in dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentar zur ŚS kommt in der Einleitung zur dritten Kārikā ein Gegner zu Wort, der den letzten Satz der zweiten Kārikā, in der gemäß dieser Version wörtlich *chos kun* steht, resümiert mit dem Einwand: *dṅos po thams cad raṅ bźin gyis stoṅ źes bya ba 'di...* Die Begriffe *dharma* und *bhāva* sind bedeutungsmäßig nicht hundertprozentig deckungsgleich, können aber in einer laxen Terminologie als Quasi-Synonyma verwendet werden.

Textgeschichtlich wäre aber in der Kārikā auf jeden Fall *chos* statt *dṅos po* zu erwarten.

640. Die Paraphrase ŚSV 20,5,8 u. 21,1,6 sowie die anderen Versionen der Kārikā beweisen, daß man hier eigentlich **dṅos po kun raṅ bźin gyis stoṅ* zu lesen hätte, da aber auch die ŚSV 16,3,1 zitierte Kārikā mit dem vorliegenden Zitat übereinstimmt, muß man wohl davon ausgehen, daß wir es hier mit einer abweichenden Übersetzung der Kārikā zu tun haben, bei der der letzte Pāda als Genitiv-*tatpuruṣa* aufgefaßt wurde, mit der Bedeutung: "[Es ergibt sich] eine Leerheit von Eigenwesen aller Phänomene".

641. Zur Gleichsetzung von *svabhāva* und *tattva* vgl. MMK XXIII,2.

642. Vgl. MMK XVIII,9; XXV,24; insbes. Pras 538,5-6; 540,12.

643. Das einzige auf Skt. erhaltene Zitat dieser Stelle aus dem Saṃyuktāgama im AKBh, hrsg. von Pradhan, 93,27-94,2 ist von Bhikkhu Pāsādika in AKBhPā S.44-45 wie folgt ediert worden: *yat khalv asya duḥkhasyāśeṣaprahaṇam pratiniḥsargo vyantībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ anyasya ca duḥkhasyāpratisandhir anutpādo 'prādurbhāvaḥ / etat śāntam etat praṇītaṃ yad uta sarvopādhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam iti /*; (man lese *sarvopadhi°* vgl. CŚTM IV, Anm. 62). Chin. Üb. T. Bd. II, Nr.99, 88a9-12. Diese Stelle wird in zwei weiteren

Werken Cas zitiert: YṢV 174,5,3-5 (YṢVSS, Tib. Text hrsg. S. 42; franz. Üb. S. 162; Anm. 183) und CŚṬ 78,3,2-4 (CŚṬM IV: Tib. Text hrsg. S.73; franz. Üb. S. 58 und dazu Anm. 61 ff.). Vgl. ferner Traité 2077, Anm. 1.

Zu den drei Zitaten auf Tibetisch dieser Stelle in den o.g. zwei Werken und dem vorliegenden Kommentar Cas sei bemerkt, daß sie bis auf zwei Stellen, an denen sie eher stilistisch voneinander abweichen, alle drei übereinstimmen, insbesondere darin, daß es in ihnen keine Entsprechung für Skt. *aprādurbhāvaḥ* gibt. Die einzige inhaltliche Divergenz zwischen ihnen besteht in der Wiedergabe von Skt. *anutpādo*. Während CŚṬ und ŚSV *ñe bar mi len pa* bzw. *ñe bar len pa med pa* lesen, was auf ein **anupādānam* zurückzuführen wäre, liest YṢV *phyis mi skye ba*, **punar anutpādaḥ* (vgl. YṢVSS, Anm. 183), wobei fraglich ist, ob das *phyi* nicht vielleicht eher ein interpretatorischer Zusatz des tib. Übersetzers als eine Wiedergabe eines tatsächlich im Skt.-Original vorhandenen **punar* ist. Da ich die Möglichkeit einer Verlesung von **anupādānam* für **anutpādo* für wahrscheinlich halte, ist es fraglich, ob unsere drei tib. Versionen tatsächlich von an dieser Stelle divergierenden Skt.-Vorlagen ausgehen.

Meine Übersetzung richtet sich nach dem Skt., bzw. nach der tib. Übersetzung, so wie sie im CŚṬ vorliegt.

644. Unser Text beginnt mit: "*gaṅ ṅes par *yat khalu*. Diese Lesart wird von Yaśomitra AKVy, ed. by Shastri, 326,22-23 bestätigt und von Bhikkhu Pāsadika AKBhPā 44-45 vorgezogen. Da Skt. *khalu* (von ŚSV hier mit *ṅes par* wiedergegeben) in tib. Übersetzungen oft ausgelassen wird, ist das Fehlen einer tib. Entsprechung hierfür in CŚṬ und YṢV vermutlich lediglich stilistisch bedingt. Aus stilistischen Gründen habe ich darauf verzichtet, die Relativkonstruktion des Skt. wörtlich wiederzugeben:" Was, so hat man sich klar zu machen *(khalu)*, die restlose Aufgabe... ist, dies ist ruhig, das ist das Beste...".

645. Unser Text liest *'di ni sdug bsṅal*, was die Syntax des Satzes durcheinanderbringt. Vielleicht könnte man *'di'i sdug bsṅal *asya duḥkhasya* konjizieren, wodurch sich der durch einen Hör- oder Abschreibfehler entstellte Sinn leicht wiederherstellen ließe.

646. An dieser Stelle vemißt man in unserer Üb. eine dem Skt. *ca* entsprechende syntaktische oder inhaltliche Verbindung.

647. Tib. wörtlich: Daß es (das Leid) sich nicht anderswo *(gźan du)* fortsetzt.

648. Das *'di ni* vor *ñe bar len pa med pa'o* hat im Skt. keine Entsprechung.

649. YṢV liest hier und nach *źi ba, de ñid *etad eva*. CŚṬ und ŚSV lesen nur einmal *'di ni* vor *źi ba*.

650. Das *ni* nach *'gog pa* dient vermutlich nur zur Hervorhebung des darauffolgenden *mya ṅan las 'das pa*.

651. Das bedeutet nicht, daß das Nirvāṇa ein pures Nicht-Mehr-Sein ist, wie die Sautrāntika behaupten. Vgl. die Diskussion zw. Sautrāntika u. Sarvāstivādin im Anschluß an den Kommentar zu AKK II,55.

652. Die in der Eigenwesenlosigkeit bestehende "Wesensgleichheit" zwischen Nirvāṇa und Dharmas bzw. Saṃsāra ist das Thema des 25. Kapitels der MMK.

653. Da nachher als erstes die Gestaltungen und ihre Ursache — das Nicht-Wissen — genannt werden, müßte hier um der Parallelität willen die Reihenfolge umgekehrt werden: *naṅ daṅ phyi...*

654. Das *daṅ* nach *la sogs pa* ergibt m.A.n. keinen Sinn.

655. Die Bedingungen werden hier nicht exemplifiziert.

656. So wie er hier steht, würde der Satz Folgendes bedeuten: "... Nicht-Wissen, Same usw., deren

eigenes Wesensmerkmal je nach Situation *(ji lta bar)* als spezifisch, allgemein oder gemeinsam erfahren wird,...". Dabei ergäben sich inhaltlich folgende Schwierigkeiten: Man würde erwarten, daß es heißt *ñams su myoṅ ba'i mtshan ñid* und nicht *raṅ gi mtshan ñid*, d.h. *lakṣaṇa* zunächst als undifferenzierter Oberbegriff aller Gattungen von Merkmalen, die den Daseinsfaktoren zukommen, zu denen u.a. auch das *svalakṣaṇa* gehört. Ferner ist die Bedeutung von *ji lta bar* an dieser Stelle unklar, denn es ist mir nicht bekannt, daß z.B. die Hitze *(uṣṇa)* als spezifisches Wesensmerkmal des Elements Feuer unter bestimmten Umständen als allgemeines Merkmal betrachtet werden kann. Falls Hitze in verschiedenen Substanzen vorkommt und diesen gemeinsam ist, so ist das nur ein Indiz dafür, daß das Element Feuer, dessen spezifisches Wesensmerkmal sie ist, in diesen Substanzen enthalten ist. Schließlich unterscheidet Ca zwei Arten von Merkmalen der Daseinsfaktoren: Die spezifischen Wesensmerkmale *(svalakṣaṇa)*, wie die Festigkeit usw. als spezifisches Wesensmerkmal der Elemente Erde usw. (s. Pras 126,1), und die allgemeinen Merkmale der *dharma*, womit meist die allgemeinen Wesensmerkmale des Verursachten *(sāmanya-saṃskṛta-lakṣaṇa)* Entstehen, Bestehen und Vergehen (vgl. 7. *parīkṣā* in der Pras) gemeint sind. Daß er eine dritte Kategorie von Merkmalen anerkennt, ist mir nicht bekannt, vielmehr ist gemäß Pras 261,5-6 *asādhāraṇa (lakṣaṇa)* eine andere Bezeichnung für *svalakṣaṇa* und *sādhāraṇa (lakṣaṇa)* für *sāmānyalakṣaṇa*. Es besteht daher der Verdacht, daß hier **asādhāraṇa (*thun moṅ ma yin pa)* ausgefallen ist. Wegen dieser Schwierigkeiten habe ich diese vom Tibetischen stärker abweichende Übersetzung vorgeschlagen, deren Skt.-Vorlage etwa wie folgt hätte lauten können: **yathānubhūyamāna-sva-sāmānya-sādhāraṇ<āsādhāraṇ>a-lakṣaṇāḥ...*

657. Vermutlich elliptische Konstruktion im Skt. mit Bahuvrīhi-Kompositum **tasmāt sarve bhāvā na nirvāṇasvabhāvāḥ*. Eindeutiger wäre im Tibetischen: *gaṅ chos thams cad mya ṅan las 'das pa'i raṅ bźin <de (ni) rigs pa> ma yin no* oder ähnlich wie ŚSV 21,1,3 *gaṅ źig chos thams cad kyi raṅ bźin mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs pa de ni rigs pa ma yin no.*

658. Vgl. MAvK VI,30 und Kommentar dazu. S. auch BCAP Kommentar zu IX,6.

659. Vgl. MAvK VI, 30b *"'phags gźan gyis"* von Jayānanda glossiert MAvṬ 137,2,3 *'jig rten las gźan du gyur pa'i lam ston par byed pa'i 'phags pa rnams kyis dgos pa ci źig yod /.*

660. Diese Aussage beinhaltet natürlich nicht einen positiven *svabhāva*-Begriff, sondern das wirkliche Eigenwesen aller Daseinsfaktoren besteht in deren Eigenwesenlosigkeit.

661. Es ist fraglich, ob statt **yathā (ji ltar na)* nicht eher **yayā* (sc. *dharmatayā)* im Original-Skt. gestanden haben könnte.

662. Über *adhimukti* vgl. May Anm. 324; VinSg Anm.263 u. ZDMG 132, 1982, S. 408 ff.

663. Die kausale Folge übernehme ich aus dem vorhergehenden Instrumental *..bas.*

664. Vgl. Pras 294,9 ff.

665. Vermutlich **utsaha*, die Standhaftigkeit.

666. Vgl. YṢVSS Anm. 380.

667. D.h. auf der Ebene der *saṃvṛti.*

668. Eine besondere Schwierigkeit dieser Passage besteht darin, daß in der tib. Tradition von Übersetzungen aus dem Skt. die beiden Termini *rigs pa *yukti/yukta* und *rig pa *vidyā* durcheinandergehen. Ich verstehe den Gedankengang folgendermaßen: Wer über die vorher erwähnten moralisch-geistigen Voraussetzungen wie Freigebigkeit, Gelehrsamkeit usw. verfügt *(daṅ ldan pa)*, der soll die von Nāg. in den folgenden Kārikās 3-13 dargelegte Argumentation *(rigs pa *yukti)* und das dazu passende Beispiel (=Kārikā 14) akzeptieren; d.h., die vertrauensvolle Bereitschaft *(kṣānti)* aufbringen, diese aus der Erkenntnis anderer resultierenden Inhalte, selbst wenn sie einem zunächst

widerstreben, intellektuell nachzuvollziehen und als richtig zu betrachten. Mit solchen Hilfsmitteln - wozu ich auch Argumentation und Beispiel zähle - ausgestattet, gelingt ihm dann [wohl nach intensiver Meditation] der "Durchbruch", die persönliche Erfahrung *(rig pa)* dessen, was ihm bislang nur durch das Zeugnis anderer bekannt war. Durch diese jeden Zweifel beseitigende Erkenntnis erlangt er die endgültige Gewißheit *(ñes pa *niścaya* oder **niyama* vgl. AK LVP VI, S.180) über die wahre Beschaffenheit aller Daseinsfaktoren; d.h., die Śūnyatā wird ihm unmittelbar offenbar. Wir haben also hier die Schilderung eines Erkenntnisprozesses, der von der intellektuell nachvollzogenen Akzeptanz der Śūnyatā bis zu ihrer persönlichen "existenziellen" Erfahrung und der daraus resultierenden Überzeugung reicht.

Betrachtet man aber *rigs pa* als die richtige Lesart, so beinhaltet der Satz, daß, wenn einer über die vorher erwähnten moralisch-geistigen Eigenschaften - hier als *thabs (*upāya)* bezeichnet - verfügt, er mit Hilfe der von Nāg. dargelegten Argumentation *(rigs pa *yukti = prajñā)* samt Beispiel sich Gewißheit verschafft über das wahre Wesen der Gegebenheiten, so daß dieses ihm unmittelbar gewahr wird.

669. Die eindeutige und endgültige Bestimmung der wahren Beschaffenheit aller *dharma* ist das Ziel der Śūnyatāsaptati. Darauf weist Ca in seinem Einleitungsvers zu diesem Werk (ŚSV 13,5,6/14,1,2) hin, und Nāg resümiert den Inhalt dieser Bestimmung der Wahrheit in den Versen 69-71cd.

670. Zu den verschiedenen Versionen dieser Kārikā und ihren Interpretationen möchte ich auf meine Diss. S.4 u. 219-220 verweisen. Wenn man sich auf Cas Kommentar zur ŚS beschränkt, sei bemerkt, daß diese Kārikā mit leichten Varianten in ŚSV 37,3,6 zitiert wird. Als wichtigste Parallelstellen zu dieser Kārikā und ihrer Interpretation sind zu erwähnen: MAvBh 93,9 ff. Pras 78,3 ff. MMK I,11; VVVJK 108,10; 121,9 ff.

671. Zur Terminologie und Klassifizierung in der Kausalitätslehre vgl. Traité 2163 ff. Zur Definition von *hetu* vgl. Pras 77,1; ŚSV 25,3,6; MAvBh 90,19-91,1; CŚṬ 73,4,5 dazu CŚṬM I 222 Anm. 28; CŚṬ 76,1,4-5 dazu CŚṬM II 86 Anm. 44.

672. Vgl. CŚṬ 76,1,5-6.

673. Über die Spezifikation *hetu* = bestimmende Ursache, *pratyaya* = mitwirkende Bedingung vgl. LVP Théorie des douze causes 44 Anm.3 und ibid. 51-52.

674. Die verschiedenen Stadien der Entwicklung vom Samen bis zur Frucht sind im Śālistambasūtra, hrsg. in: LVP Théorie des douze causes 73,15 ff., aufgezählt. Der Same *(bīja)* gehört zum ursächlichen Zusammenhang *(hetūpanibandha)*, er ist dessen Ausgangspunkt; s. auch Pras 312,7 ff.

675. Die Erde gehört zum bedingungsmäßigen Zusammenhang *(pratyaya-upanibandha)* op.cit. 74,8 ff.

676. Skt. etwa: **hetubhāvamātropagamāt;* vgl. Pras 312,8. Daß die Terminologie nicht konsequent durchgehalten wurde, beweist z.B. CŚṬSh 484,15 *satsvapi bīja-kṣiti-salila-jvalana-pavanākāśākhyeṣu pratyayeṣu*; vgl. dazu CŚṬM I Anm. 68-69.

677. Der erste der 4 *pratyayas* ist der *hetupratyaya* "die Bedingung in Gestalt der Ursache".

678. Wenn etwas als *"hetupratyaya"* bezeichnet wird, gehört es zur Gattung der Kausalitätsfaktoren *(pratyaya)* und ist, genauer gesagt, "Ursache" *hetu*.

679. Zu diesem Zitat s. Traité 2164 u. 2166, Absatz 6; zitiert auch MAvBh 386,4; AKVyWo 188,13 ff; s. dazu Pras 76, Anm.7; LVP Théorie des douze causes 51, Anm.2. Im Gegensatz zu Yaśomitra (AKVyWo 188,16-17) wären also *hetu* und *pratyaya* nicht hundertprozentige Synonyma.

680. Klarer wäre eine Aussage, die beinhaltet, daß die Kombination aus dem vollständigen Bereitstehen beider Kategorien [von Faktoren] besteht und nicht entsteht.

681. Es handelt sich nicht nur um zwei Phänomene, da die *pratyaya* oft zahlreich sind.

682. Damit macht der Kommentator klar, daß die vermutlich in Form eines Kompositums **hetupratyayasāmagrī...* formulierte Aussage Nāgārjunas nicht einheitlich als Dvandva, *hetu* und *pratyaya* und *sāmagrī*, zu verstehen ist, also daß *sāmagrī* keine dritte, allein für sich existierende Kategorie darstellt, sondern daß das dritte Glied des Kompositums zwar als dritte Alternative, aber als Tatpuruṣa zu verstehen ist, nämlich als Kombination von *hetu* und *pratyaya* und nicht als Kombination beliebiger Faktoren.

683. Vgl. VVVJK 108,9-10 *na hetupratyayavinirmuktaḥ pṛthag eva ca...*

684. Man muß korrigieren: *rgyu rkyen tshogs pa ma yin pa'i so so'i dṅos po...*, damit der vorliegende Satz einen Sinn ergibt. Es ist aber dennoch fraglich, ob dies der von Ca intendierte Sinn ist. Er hat bis jetzt jedes Wort der Kārikā von *rgyu* bis *so so'i dṅos po* erklärt. Man erwartet, daß er das noch übrig gebliebene *kun la* und den Gesamtzusammenhang der Kārikā erläutert. Daher wäre folgende Bedeutung auch noch möglich: "Das Eigenwesen aller produzierten Phänomene existiert weder in der Ursache, den Bedingungen, der Kombination [beider Faktoren], noch in den einzelnen Phänomenen [außerhalb der bereits genannten Faktoren], also nirgendwo. **rgyu daṅ rkyen (daṅ) tshogs pa daṅ so so'i dṅos po ste thams cad la...*

685. **Tasmāt tena śūnyā iti svabhāvarahitā ity arthaḥ /.*

686. Wichtig ist in der Argumentation, daß das Eigenwesen *(svabhāva)* ein Wesen *(bhāva)* ist, das nur aus sich selbst *(sva)* entsteht und besteht und von fremden Ursachen unabhängig ist, im Gegensatz zum Verursachten *(saṃskṛta)*, das durch das Zusammenwirken *(sam-)* fremder Ursachen geschaffen *(kṛta)* wird; vgl. MMK XV,1.

687. Vgl. Pras 260,1-2.

688. Der erste Teil dieser Aussage findet sich wörtlich in MAvBh 93,17. Anschließend wird in MAvBh genauso wie hier (ŚSV 21,3,6) MMK I,12 zitiert. Der Satz: *"gaṅ źig gaṅ na med pa de de las mi skye ste"* ist sozusagen der Grundsatz des Satkāryavāda (vgl. May Index), d.h. der Lehre, wonach die Wirkung in irgendeiner Form in der Ursache präexistiert. Proponenten dieser Theorie unter den nicht buddh. Schulen sind die Sāṃkhyā-Anhänger. Bei den Buddhisten werden die Sarvāstivādin mit dieser Theorie in Verbindung gebracht, weil sie behaupten, daß alle *dharma* in allen drei Zeitstufen existieren, so daß die Entstehung eines Phänomens nicht ex nihilo erfolgt, sondern lediglich als das In-Erscheinung-Treten eines bereits latent existierenden *dharma (bhūtvā bhavati* vgl. May, Index), sozusagen sein Übergang von der Zeitstufe der Zukunft in die der Gegenwart, d.h. von der Latenz in die Manifestation, zu betrachten ist. Die erste Aussage der MMK I,1: *"na svato..."* (s. auch die dazugehörigen Kommentare u. MAvK VI,8 ff.) richtet sich gegen den Satkāryavāda. Die zweite Aussage: *"na parato..."* gegen den Asatkāryavāda des Nyāya-Vaiśeṣika und der Sautrāntikas.

689. Die Funktion des *na* nach *khas blaṅ bar bya* ist mir nicht klar. Es drückt hier vielleicht den Gegensatz aus, der zwischen einer aus einer angenommenen Situation resultierenden Konsequenz und der Realität besteht.

690. Es ist auffallend, daß die hier erwähnten vier unerwünschten Konsequenzen *(prasaṅga)* nicht erklärt werden. Der Umstand, daß Ca auch nicht auf irgendwelche Texte oder Passagen, in denen diese Prasaṅgas behandelt werden, hinweist, ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß er diese als bekannt voraussetzt. Diese Prasaṅgas werden in MAv und Pras erörtert, so daß daraus vielleicht geschlossen werden darf, daß die Abfassung der ŚSV nach den beiden o.g. Werken erfolgte. Zu der ganzen Stelle vgl. die Argumente Buddhapālitas gegen die *svata utpattiḥ* Pras 14,1-3 (dazu Anm. 3)= BP 11,5-11.

691. Vgl. Pras 78,5; MMK XX,3; MAvBh 85,9-12.

692. Das erste Argument Buddhapālitas (Pras 14,1 *vaiyarthyāt*). Vgl. MAvK VI,8cd; Pras 78,5;

157,10; 259,11; 397,4.

693. Ohne Kenntnis des von Buddhapālita als *(ati)prasaṅgadoṣa* bezeichneten Fehlers und der entsprechenden Stelle in MAvK VI,9ab u. dazu MAvBh 83,3-5 wäre diese unerwünschte Konsequenz nicht unmittelbar verständlich. Der *svabhāva* würde immer wieder entstehen (Pras 14,3 *na kadā cin na jāyeta)*; vgl. auch Pras 397,4.

694. Vgl. MMK XX,8.

695. Zu dieser Argumentation vgl. MMK I,11 und Pras dazu. Ferner BP 29,17-30,3.

696. Entweder *'bras bu du ma 'jug la /* " Es würden viele Wirkungen auftreten" oder *'bras bu du mar 'jug la /* " Die Wirkungen würden als zahlreiche auftreten".

697. Die Partikel *źiṅ* kann in der ŚSV einen Gegensatz zum Ausdruck bringen und ist oft Kennzeichen eines Subjektwechsels. Zur Wiedergabe einer Alternative, sozusagen an Stelle der Partikel *'am* ist sie nicht geläufig. Sie ist aber in der ŚSV als Abgrenzung von Kausalsätzen mindestens achtmal belegt. Daher könnte der Sinn dieses Satzes auch folgender sein: "Weil es nicht so wäre, daß [wie das sonst der Fall ist] mehrere Ursachen eine einzige Wirkung hervorbringen, zwangsweise die Wirkung von einer einzigen Ursache hervorzubringen wäre.

698. Ca meint hier vielleicht, daß die einzelnen Ursachen je ein Stück Wirkung (also kein Ganzes) hervorbringen müßten und daß sie dies auch dann tun müßten, wenn sie getrennt (d.h., nicht zu einer *sāmagrī* verbunden) sind, da in jeder Ursache das entsprechende Stück Wirkung unabhängig von den anderen Ursachen vorgegeben wäre.

699. MMK I,12. Die erste Hälfte des Verses ist in unserer tib. Übersetzung nicht metrisch wiedergegeben.

700. Gemeint sind hier die Personen, die weiter unten (ŚSV 21,3,7) als *dṅos por smra ba* bezeichnet werden, d.h. die Realisten, die die Ansicht vertreten, daß die Phänomene wirklich existieren; also handelt es sich um einen Oberbegriff, der sowohl Sarvāstivādin als auch Sautrāntika umfaßt (Vgl. Schayer AKP 55, Anm.2), wobei im vorliegenden Fall vorrangig der Sautrāntika als Gegner gemeint ist.

701. Ursache und Wirkung, z.B. Reissame und Reisschößling, gehören zum selben Strom oder zur gleichen kausalen Verkettung *(saṃtati)*: vgl. MAvK VI,15 dazu, MAvBh 91,2; AKBh 477,10 ff.

702. *Nus pa *śakti* "Fähigkeit" (vgl. MAvBh 92,3 ff.) oder **sāmarthya* "Aktionsfähigkeit" (May, Anm. 33; ferner AKBh 477,14) ist hier bedeutungsgleich mit *kriyā* "Tätigkeit" (MMK I,4 dazu Pras 79,1 ff.).

703. Hier würde ich ein Satzzeichen erwarten:..*yod pa'i phyir ro //.*

704. Die grammatische Funktion und Bedeutung dieses *de ni* ist mir nicht klar. Ich konjiziere *de(s) ni* "Durch die [besagte Fähigkeit]".

705. Diese Behauptung des Gegners wird aber weiter unten (ŚSV 21,5,7) nochmals zitiert und dort steht *'dir* "in diesem (unserem System)", was auch hier passen würde.

706. Wörtlich: "Dadurch, daß feststeht, daß das Entstehen erwiesen ist, ergibt sich, daß das Vergehen [ebenfalls] erwiesen ist". Da das Bestehen als *sāmānya-saṃskṛta-lakṣaṇa* im nächsten Satz ausdrücklich erwähnt ist, ist anzunehmen, daß hier bei der Übersetzung ins Tibetische ein Fehler unterlaufen ist. Man würde erwarten: **skye ba grub pas gnas pa daṅ 'gag pa grub par 'gyur te /.*

707. **Yat kiṃ cid etat* vgl. Pras I.

708. Vgl. die Theorie der Sautrāntika *"abhūtvā bhavati"* AKBh 77,13.

709. Die Relation zwischen Ursache und Wirkung wird in der Kārikā von der Wirkung aus betrachtet. Es werden die verschiedenen theoretischen Seinsweisen der Wirkung gegenüber einer für ihre Erzeugung tätigen Ursache untersucht.

710. Nach beiden *ci'i phyir (na)* in diesem Satz würde man / erwarten.

711. *dňos por smra ba* kommt noch dreimal in diesem Text als Bezeichnung für die Realisten vor (s. Anm.700). Vgl. Pras 422,1 *bhāvasadbhāvadarśana = dňos por lta ba.* MAvBh 181,14-16; CŚṬ 88,2,2 = CŚṬSh 492,13-14; CŚṬ 96,3,7, dazu CŚṬT Anm. 205.

712. Die Behauptung des Gegners, den man in den Reihen der Hīnayānisten vermuten darf, daß man den Gedanken an Existenz oder Inexistenz der Wirkung in der Ursache aufgeben muß, ist nach den Dogmen seiner eigenen Schule nicht möglich. Für die Realisten müssen alle Erkenntnisobjekte unter den beiden Kategorien des Seins oder Nicht-Seins fallen. Gibt er aber diese Position auf, ist er nicht mehr ein *svabhāvavādin*, sondern ein *niḥsvabhāvavādin.*

713. Die beiden folgenden Sätze, in denen die beiden Hypothesen erörtert werden, weisen sowohl inhaltlich als auch formal große Parallelität auf. Wenn die Wirkung bereits existiert, dann hat sie die Existenz zur Wesenseigenschaft, und da eine Wesenseigenschaft, was hier gleichbedeutend ist mit Eigenwesen, unveränderlich ist und in den so charakterisierten Phänomenen immer inhäriert, können diese ihrer Existenz nie verlustig gehen und sind dauernd existent. Dasselbe gilt, wenn man davon ausgeht, daß die Wirkung nicht existiert.

714. Davon abgesehen, daß die Anhäufung der beiden Partikeln *la* und *ste* mehr als ungewöhnlich ist, betrachte ich das *ste* auf Grund der Parallelität im nächsten Satz als überflüssig und möchte analog zum nächsten Satz *bźin pa (yin) la /* ergänzen.

715. Man lese wie CDN *yaṅ na med na med bźin pa'i raṅ bźin gyi 'bras bu na *athāsad avidyamānasvabhāvaṃ phalaṃ* . CD *ni* nach *'bras bu* ist Lectio difficilior, die aber nicht in die Konstruktion paßt.

716. Wir haben es hier mit der in Kommentaren üblichen Auflösung von *vṛddhi*-Ableitungen zu tun.

717. Logischer wäre: "Gäbe es Entstehen, dann gäbe es [auch Bestehen und Vergehen]. Da (wörtlich: wo) es aber kein Entstehen gibt, sind auch Bestehen und Vergehen unmöglich". **Sthiti* und **nirodha* sind vielleicht versehentlich mit dem zweiten Satz konstruiert worden.

718. Vgl. Pras 418,12; MAvBh 105,14; YṢV 177,1,7-8 dazu YṢVSS Anm. 298.

719. Aus alltäglichen Redewendungen wie "x entsteht" zieht der Gegner den Schluß, es gebe die allgemeinen Merkmale des Verursachten, Entstehen, Bestehen und Vergehen, und da diese ihre Tätigkeit nur gegenüber wirklich existierenden Phänomenen ausüben können, müssen letztere ein Eigenwesen besitzen.

720. D.h., es gäbe ein Entstehen; das Merkmal Entstehen könnte seine Tätigkeit entfalten; vgl. Pras 83,9-10; 158,1; 173,5.

721. Auch hier (s. Anm. 710) erwartet man ein / nach *ci'i phyir na*, was nicht selten der Fall ist; vgl. VVV Tib. 156a4 ad Kārikā 69.

722. Ähnliche Gedanken wie in der folgenden Kārikā finden sich auch MMK VII,14 u. 20; MAvK VI,21 u. entsprechenden Kommentaren. Da unser Text sich hier auch gegen die Möglichkeit des Prozesses oder Vorganges einer Handlung *(skye bźin pa)* wendet, möge man auch MMK II,1 u. dazugehörigen Kommentar heranziehen.

723. Genauer gesagt, von der Fähigkeit *(janikriyā)* des Merkmals Entstehen etwas hervorzubringen; vgl. Pras 93,1.

724. Vgl. CŚK XV,2cd.

725. Vgl. Pras 14,2-3; CŚṬ 29,4;4.

726. Ähnlich Pras 158,18-159,1.

727. Vgl. Pras 161,5-6; 161,8.

728. D.h., wenn alle kausalen Voraussetzungen für das Entstehen erfüllt sind; vgl. MAvK VI,19 dazu MAvBh 95,8; Pras 313,3 u. 10; CŚṬ 114,3,5. Da es schwer fällt, sowohl *gaṅ gi* als auch *ñe ba las* gleichzeitig in eine deutsche Konstruktion einzubinden, ist es vielleicht einfacher, das *las* vor *ma skye pa* zu ignorieren.

729. Vgl. CŚK XV,16 zitiert Pras 80,3; CŚṬ 111,4-5; 114,1,2-5.

730. Der tib. Übersetzer hat offensichtlich das zu einem Loc. abs. **tasmiṃś cāsadbhūte* gehörende *tasmin* fälschlich lokal *(der)* verstanden.

731. Sowohl in der Kārikā als auch im Pratīka (ŚSV 22,5,8) und den entsprechenden Kommentarstücken liest unser Text konsequent *rgyu med mtshuṅs* zur Wiedergabe von **ahetusamaḥ* oder **ahetunā samaḥ* und versteht die Aussage im Sinne von "gleich dem, was keine Ursache hat".

Daß die tib. Wiedergabe von Skt.-Komposita mit Alpha privativum als erstem Bestandteil in unserem Text oft falsch ist, ist anhand der Wiedergabe des Ausdrucks *An-ātman* im Kommentar zur zweiten Kārikā zur Genüge exemplifiziert worden.

Aus folgenden zwei Gründen bin ich der Ansicht, daß auch im vorliegenden Fall *rgyu min* als Tatpuruṣa im Sinne von "(gleich dem), was Nicht-Ursache ist" und nicht *rgyu med* die richtige Wiedergabe ist:

a) Alle anderen Kārikā-Versionen der anderen Kommentare zur ŚS lesen einstimmig *rgyu min*.

b) Anhand der Beispiele Same und Eisenklumpen gegenüber dem Sproß (ŚSV 22,3,6) und Milch und Wasser gegenüber der Sauermilch (ŚSV 23,1,1) wird exemplifiziert, was auf Grund seiner Beziehung, bzw. des Fehlens dieser Beziehung zur jeweiligen Wirkung Ursache und was Nicht-Ursache ist.

732. Als geringsten Eingriff in den Text könnte man, damit er an dieser Stelle einen Sinn ergibt, von einem Hörfehler *mñam pa* statt *ñams pa* ausgehen. Will man aber die Lesart *mñam pa* beibehalten, so müßte man den Satz folgendermaßen umstellen:... *yod bźin pa'i sa bon daṅ mñam pa'i lcags bsregs...* Die Bedeutung wäre dann: ... man bestimmt ein Kügelchen geschmolzenen Eisens oder dergleichen, welches einem Samen ähnelt [und wie dieser] aktuell existent ist *(yod bźin pa)*, nicht als Ursache...

733. Die folgende grammatische Diskussion (bis ŚSV 22,4,3) ist mir nicht ganz klar. Auslöser der ganzen Diskussion ist die Tatsache, daß in dieser ganzen Kārikā das Subjekt, nämlich die Ursache, nicht wörtlich genannt wird. Das Skt. der ersten Vershälfte, um die es primär hier geht, könnte etwa folgendermaßen gelautet haben: **sati hi phale phalavān tasmiṃś cāsadbhūte 'hetunā samaḥ*. In diesem Vers ist also die Bestimmung oder Eigenschaft *(khyad par)* "*'bras ldan*" *(*phalavān)* zwar genannt, der Bestimmungsträger *(khyad par du byas pa)*, d.h. die Ursache, aber nicht wörtlich erwähnt, obwohl, falls die vorher erwähnte Rekonstruktion stimmt, die Qualifikation *phalavān* u. *ahetunā samaḥ* nur einem Nom. Sing. Mask. zugeordnet werden können und wohl nur *hetu* - obwohl Letzteres in den vorigen Kārikās als potentielles Subjekt nicht genannt worden ist und daher nicht durch *anuvṛtti* fortgelten kann - in Frage kommt.

Um dieses Defizit auszugleichen, interpretiert Ca den Ausdruck **phalavān* als Synonym *(rnam graṅs)* zu **hetu* und kann sich auf die unmittelbar vorher gegebene Bestimmung dessen, was als "Ursache" zu gelten hat, nämlich "das, was mit der Wirkung versehen ist" (der Same und nicht der Eisenklumpen ist Ursache, weil nur er mit der Wirkung "Sproß" versehen ist) berufen. Demnach

bedeutet der Pāda für ihn: "Wenn die Wirkung existierte, könnte etwas ein Mit-der-Wirkung-Versehenes sein, d.h. es könnte etwas als Ursache gelten.

Darauf erwähnt Ca einen anderen philologischen Vorschlag zur Lösung des Problems des Fehlens eines wörtlich genannten Subjektes in der Kārikā, wobei nicht klar ist, ob er dabei eine andere uns unbekannte exegetische Tradition der ŚS referiert, oder ob es sich dabei lediglich um eine von ihm in Erwägung gezogene andere Möglichkeit handelt. Demnach ergibt sich der Bestimmungsträger der Qualifikation *'bras ldan* (sc. *hetu*) inhaltlich *(don gyis)* aus dem am Ende der ersten Vershälfte genannten Ausdruck **ahetunā samaḥ*.

Ich muß allerdings einräumen, daß ich die Begründung, weshalb Ca diese zweite Möglichkeit verwirft, nicht verstehe.

Vermutlich behauptet Ca hier, daß das logische Subjekt "Ursache" als Träger der Bestimmung *'bras ldan* sich nur implizite aus dem zweiten Pāda ergäbe, wenn der Ausdruck *hetu* in einer positiven Aussage enthalten wäre, daß aber genauso, wie man aus einer Aussage: "X ist kein Geher" schließt "Also geht er nicht", aus der Aussage: "X ist keine Ursache *(ahetu)*" schließen müßte: "Also fungiert X nicht als Ursache, d.h. X ist nicht mit einer Wirkung versehen" und nicht das Gegenteil "ist mit einer Wirkung versehen *('bras ldan)*".

Schließlich räumt Ca ein, daß, selbst wenn der zweite von ihm verworfene Vorschlag akzeptiert werden würde, sich kein Mißverständnis *(skyon)* ergäbe, denn der Bestimmungsträger *(bye brag* oder der spezifische Sinn) würde sich aus der Interpretation ergeben.

734. Nicht das Possessivsuffix *ldan (*vat)* alleine hat die Bedeutung "Ursache", sondern der ganze Ausdruck *'bras ldan (*phalavān)*. Daher würde ich dafür plädieren, *'bras* im Text zu ergänzen.

735. Das Wort *'bras ldan (*phalavān)* hat zwar nicht die lautliche Gestalt **hetu*, vermittelt aber diese Bedeutung und ist **hetuvācaka*.

736. Vermutlich: **anyathā yadi phalavān iti śabdo na viśiṣṭe bhavet*, wörtlich: Sonst, wenn das Wort "mit der Wirkung versehen" nicht im Sinne (Loc. zur Angabe der Bedeutung) des Bestimmten (d.h. der Ursache) [verwendet werden] würde... Der tib. Übersetzer hat vermutlich **śabdenāviśiṣṭo* gelesen.

737. Wörtlich: [Und] somit [bliebe unklar]... Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß der tib. Übersetzer ein *iti* kausal wiedergegeben hat **na gṛhyeta kasyedaṃ viśeṣaṇam iti kaḥ phalavān iti*.

738. Ohne die Ergänzung einer Negation ergibt der Satz an dieser Stelle keinen Sinn. Geht man von einer Rekonstruktion **hetv-abhidhāne ca phalavac-chabdasyārthāvaikalyaṃ bhavati* aus, so könnte es sein, daß die sich aus der Negation *a-vaikalyam* ergebende Längung *-arthāvaikalya* vom Übersetzer übersehen worden ist. Im Tibetischen würde man *don ma tsaṅ ba <med pa>r 'gyur te* erwarten. Die Genitivpartikel *sgra'i* ginge auf eine allzu wörtliche Wiedergabe der Nominalkonstruktion des Skt. zurück.

739. Auch hier würde man *rgyu min mtshuṅs* erwarten. Vgl. Anm.731.

740. Der Sinn des Restes des Satzes ist mir nicht klar; meine Übersetzung hat daher nur tentativen Charakter.

741. *Śugs gaṅ źig las* ist unklar; **kutaścid... balāt?*.

742. Oder: "der spezifische Sinn". Dieser letzte Satz erinnert an die von Patañjali in seinem Mahābhāṣya oft zitierte Maxime (Kielhorn, Bd.I, S.6,26): *vyākhyānato viśeṣa-pratipattir na hi saṃdehād alakṣaṇam*.

743. Bis auf eine den Sinn der Kārikā ergänzende Einfügung stimmt unser Zitat mit AKK II 59 überein:

vartamānāḥ phalaṃ pañca gṛhnanti dvau prayacchataḥ /

vartamānābhyatītau dvāv eko 'tītaḥ prayacchataḥ //

Daß Vasubandhus Kośa als Quelle herangezogen wurde, geht auch aus den Erläuterungen zu dieser Kārikā des Kośa hervor, die Ca gibt und die zum Teil mit AKBh fast wörtlich übereinstimmen (s. Anm. 750). Zum Verständnis der Lehre der 6 Ursachen bei den Sarvāstivādin sei auf AKK II 49 ff. verwiesen. Einen guten Überblick über die Quellenlage zu dieser Problematik findet sich Traité 2163 ff. Beim Prozeß der kausalen Wirksamkeit der verschiedenen Ursachen (mit Ausnahme des *kāraṇahetu*) unterscheiden die Sarvāstivādin folgende zwei Phasen (s. AKL II S.293, Anm.2 u. 3): Wenn ein Daseinsfaktor aus der Phase der Potentialität, i.e. Zukunft, in die der Aktualität, i.e. Gegenwart, übertritt, vollbringt er die ihm karmisch oder genetisch vorbestimmte wesentliche Funktion, die darin besteht, daß er in das kausale Geschehen, von dem er selbst ein Produkt ist, eingreift. Seine kausale Kraft wird, sei es durch karmische, sei es durch genetische Determination, auf einen noch in der Zukunft liegenden Daseinsfaktor konzentriert, dessen potentielle Ursache er wird. Dieser Prozeß wird im AK als "Ergreifen" der Wirkung bezeichnet *(gṛhṇāti, pratigṛhṇāti* oder AKVy *ākṣipati)*. Wenn alle sonst noch für die Entstehung der Wirkung erforderlichen mitwirkenden Faktoren (zu denen nach Sarvāstivāda-Standpunkt auch das allgemeine Merkmal "Entstehen" gehört) gegenwärtig bzw. wirkungsfähig sind, d.h., unmittelbar vor der Realisierung der Wirkung stehen, gibt *(prayacchati*, tib. *'byin pa*; in unserem Text meist *skyed pa)* die (Haupt-)Ursache den entscheidenden Anstoß für den Entstehungsprozeß.

744. Die Lesart *da ltar ba'i* ist falsch und irreführend. Sie suggeriert, daß es um die Gegenwärtigkeit der Wirkung geht und nicht um die der Ursache. Vermutlich ist es ein Hörfehler für *da ltar bas*. Daß der tib. Übersetzer von **vartamānaphalam* ausgegangen ist, ist aber auch nicht auszuschließen.

745. In der Kārikā des Kośa hat dieses *da ltar* keine Entsprechung. Möglicherweise wurde es hier zur Verdeutlichung ergänzt.

746. Der Satz *rgyu'i dṅos po la gnas so* ergibt dort, wo er steht, keinen Sinn. Da er wörtlich AKVyWo 226,12 *hetubhāvenāvatiṣṭhante* entspricht, was in AKVy als Glosse zu *gṛhṇanti* fungiert, müßte er daher auch in unserem Text hinter *'bras bu 'dzin te /* stehen. Der Umstand, daß dieser Satz in unserem Text an der falschen Stelle steht, läßt es als plausibel erscheinen, daß eine aus der Abhidharma-Tradition stammende (vielleicht aber nicht zwingend aus AKVy übernommene) Glosse in den Text - ob schon bei der Abschrift von Hss. unseres Textes in Indien oder erst bei der Übersetzung ins Tibetische, wird sich kaum klären lassen - geraten ist. Wäre sie tatsächlich in Cas Original-Text schon enthalten gewesen, hätte man erwartet, daß sie an der richtigen Stelle steht.

747. Zum *puruṣakāraphala* s. AKK II 56d und 58ab.

748. Unser Text muß korrigiert werden zu: *lhan cig 'byuṅ ba'i rgyu daṅ mtshuṅs par ldan pa'i rgyu*. Vgl. AKBh 95,2; 96,15. Außerdem würde sonst in der vorliegenden Erklärung der Kārikā aus dem Kośa der *saṃprayuktahetu* gar nicht vorkommen, der *sabhāgahetu* dafür zweimal.

749. Zum *niṣyandaphala* vgl. AKK II 56cd, 57c.

750. Die nachfolgenden Sätze weisen zum Teil fast wörtliche Übereinstimmung mit AKBh 96,18-20 auf: *phalaṃ prayacchataḥ sabhāgasarvatragahetū / yuktaṃ tāvad yad atītāv iti / atha kathaṃ vartamānau niṣyandaphalaṃ prayacchataḥ / samanantaranivartanāt / nivṛtte tu phale tau cābhyatītau bhavataḥ / phalaṃ cāpi dattaṃ na punastadeva dattaḥ /.*

751. Statt wie AKBh 96,18 *yuktaṃ tāvadyad...* las unser Text vermutlich **spaṣṭaṃ...*

752. Vgl. AKBh 96,19 *samanantaranirvartanāt.*

753. Die genaue Bedeutung von *da ltar* ist an dieser Stelle nicht klar. Ich verstehe: "Eine gegenwärtige, d.h. hervorgebrachte Wirkung". Möglich wäre analog zu AKVyWo 226,27 *vartamānatām anītam* zu verstehen: "Eine zur Gegenwart geführte Wirkung" oder "eine in die

Gegenwart beförderte Wirkung".

754. Die Konstruktion dieses Satzes im Tibetischen ist problematisch. Es ist unklar, ob *rgyu rnams* als Subjekt mit *rgyu ñid (yin) la* als Prädikat zu konstruieren ist, oder ob *rgyu rnams* als Agens (allerdings ohne Instrumental) mit *byas pa* zu verbinden ist. Vielleicht stand im Skt.: **yady evaṃ hetūnāṃ phala-parigraha-dāna-sambandhakṛtaṃ* (allerdings gegen das Tibetische) *hetutvaṃ, tadā...*

755. Vgl. Pras 405,9.

756. Vgl. MAvK VI,21c; Pras 396,5-6.

757. Die nominale Konstruktion *'dod pa* ist schwierig mit *yaṅ na* zu verbinden; klarer wäre: *'dod na.*

758. Die Begründung erfolgt in Gestalt einer Reihe von aufeinanderfolgenden unerwünschten Konsequenzen, die mit *bsal bar 'gyur bas* abgeschlossen werden.

759. Eine Ursache, die ihre wesentliche Funktion *(sāmarthya)*, die darin besteht, ihre jeweilige Wirkung hervorzubringen, nicht erfüllt, ist als Ursache inexistent.

760. Wenn die Wirkung schon da ist, ist die Ursache zwecklos und somit so gut wie inexistent. Ohne Ursache aber gibt es keine Wirkung. Somit bedingt die Inexistenz der einen die Inexistenz der anderen.

761. Zwischen *bsal bar 'gyur bas* und dem in unserer Passage dreimal belegten Ausdruck *'bras bu 'di'i rgyu 'di'o źes* ergänzt unser Text in allen vier Editionen *rgyu daṅ*, mit dem ich nichts anfangen kann und den ich bei der Übersetzung unberücksichtigt gelassen habe.

Man könnte erwägen, ob nicht eine Fehlübersetzung vorliegt und ob *rgyu daṅ 'bras bu* als Subjekt nicht zum vorigen Satz gezogen werden müßte, so daß der Satz etwa Folgendes bedeuten würde: Dadurch, daß sich [auf diese Weise] ergibt, daß Ursache und Wirkung wegen ihrer gegenseitigen Abhängigkeit [beide] eliminiert sind, kann man nicht sagen: "Dies ist die Ursache von dieser [Wirkung]"; Skt. etwa: * *anyonyāśray(atv)ena vyudastatvāt* (o.ä.) *hetoḥ phalasya cāsya [phalasya] ayaṃ hetur iti nopapadyate.*

762. Dem tib. Übersetzer war vermutlich nicht klar, wie weit der mit *źe na* (ŚSV 22,5,6 **iti*) abgegrenzte Einwand zurückreichte. Falls die Annahme, der Einwand finge hier an, stimmt, sollte der Vorsatz mit ... *mi rigs so //* abschließen.

763. Somit ist die Wirkung logische Ursache der Ursache. Vgl. MAvK VI,168a-c. Parallelmaterial angegeben bei MAvTa Anm. 16; s. besonders May Anm. 190; vgl. ferner MMK I,5 u. dazu Pras 81,11 ff.

764. Vermutlich für **yat kim cit*, wofür normalerweise im Tibetischen *gyi na'o* steht, d.h.: Diese [Worte] sind Unsinn oder wertlos!

765. Statt *de ni* sollte man vielleicht *de'i* lesen. Man könnte aber *de'i* auch auf den vom Gegner vorher erwähnten Handelnden beziehen. Demnach würde der Satz bedeuten: "Wenn die Wirkung [schon] existierte, gäbe es für ihn (d.h. den nach einer Wirkung Strebenden) keinen Zweck, [der] mit Hilfe der Ursache [zu erreichen wäre]. Wenn man dennoch behauptet, die Ursache hätte einen Zweck für diesen, so [könnte] sie dennoch keinen haben, denn..."

766. Die Bedeutung dieses Satzes ist nicht eindeutig; er könnte auch bedeuten: "... so [kann] die [Wirkung] dennoch nicht [bereits] existieren, denn..."

767. Dies sind die beiden Gründe gegen die *svata utpatti*, deren älteste mir bekannte Formulierung auf Buddhapālita zurückgeht; s. Pras 14,1. Vgl. auch: Pras 15,5; 397,3; MAvK VI, 8cd; MAvBh 99,8; CŚṬ 29,4,4-5; 88,1,2 ff.

768. Auf Grund der Parallele am Ende des Kommentars zum zweiten Pāda (ŚSV 23,1,2): *de ltar*

'bras bu med na... würde ich die Lesart von NP *de ltar* hier vorziehen. Ich beziehe *de bźin du* auf die vorher erwähnte analoge Argumentation gegen die Entstehung des bereits Entstandenen. Ganz eindeutig ist dieser Bezug aber nicht und hat vielleicht als lectio difficilior CD zu der Verbesserung *skye ltar* bewogen, was inhaltlich gut zum Gedankengang paßt. *skye ltar* klingt aber stilistisch autochton tibetisch. Man würde in einem Übersetzungstext eher *skye ba ltar* erwarten.

769. Korrekter wäre: *'bras bu med par 'dod na *asat phalam iṣyate?*

770. S. Anm. 731.

771. Das *la sogs pa* nach *'o ma* ist vermutlich falsch.

772. In den drei ersten Pādas dieser Kārikā wird die Relation zwischen der Ursache und den verschiedenen möglichen Formen ihrer Wirkung untersucht. Daraus wird im 4. Pāda der Schluß gezogen, daß die Ursache in allen drei Zeitrelationen, die sie zur Wirkung haben kann, als Ursache nicht logisch stimmig existieren kann *('thad ma yin).* Am Ende seines Kommentars zum ersten Pāda zieht Ca den Schluß: (ŚSV 22,5,8) *de ltar de bźin du 'bras bu yod pa na rgyu 'thad pa ma yin no.* Erst am Schluß des Kommentars zum dritten Pāda, nachdem nachgewiesen wurde, daß die Ursache zu ihrer Wirkung in keiner der drei möglichen Zeitrelationen eine Beziehung haben kann und somit als Ursache nicht logisch stimmig ist, zieht Ca den endgültigen Schluß, daß sie somit (insofern sie ihre Funktion nicht erfüllt) nicht wirklich existiert (ŚSV 23,1,4 *...dus gsum du 'bras bu'i rgyu 'thad pa ma yin no źes bya ste rgyu med do //).* Ich hätte deshalb hier eher: *de la rgyu 'thad pa ma yin no* statt des einfachen *med do* erwartet. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß für die Mādhyamikas, das, was logisch nicht richtig ist, auch ontologisch nicht existiert.

773. Gegenüber einer jetzt existierenden Ursache gehört eine schon vorhandene Wirkung (Pāda a) der Vergangenheit, eine noch nicht vorhandene (Pāda b) der Zukunft und eine sowohl seiende als auch nicht seiende Wirkung der Gegenwart an.

774. Die Reihenfolge müßte umgestellt werden: *'o ma dań źo bźin du.* Die Milch könnte unabhängig von der Sauermilch als Ursache bezeichnet werden und die Sauermilch brauchte gar nicht aus der Milch als "ihrer" Ursache zu entstehen.

775. Vielleicht sollte man *des na* statt *de ni* lesen.

776. Nachdem in den drei ersten Pādas bewiesen worden ist, daß die Relation einer in der Gegenwart befindlichen Ursache zu ihrer der Reihe nach in den drei Zeiten angenommenen Wirkung unmöglich ist, hatte Nāg. im vierten Pāda den Schluß gezogen, daß, bezogen auf eine Wirkung in allen drei Zeiten, die Ursache unmöglich ist. Im Skt. muß, sieht man vom Metrum ab, etwas wie: **triṣu kāleṣv api nopapannaś(ca)* gestanden haben, wobei das *api* vor allem die Funktion hatte, alle drei vorher als alternativ diskutierten zeitlichen Relationen zu einer Gesamtheit zusammenzufassen. Nun versucht Ca aus diesem *api* noch eine zusätzliche Implikation herauszuinterpretieren. Er versteht den Pāda folgendermaßen: "Auch [die Ursache, wenn sie sich selbst] in den drei Zeiten [befindet,] ist nicht stimmig"; so daß sich zwischen der Wirkung, die sich jeweils in einer der drei Zeitstufen befindet und der Ursache, die sich ebenfalls nacheinander in einer der drei Zeitstufen befindet, 9 verschiedene Relationen ergeben, deren Unmöglichkeit mit Hilfe eines Zitates aus der MMK (XX,12-14) nachgewiesen wird.

777. Den Terminativ am Ende des Verbaladjektivs *phyi ba* (das Hintere, Spätere oder Außerhalb-Befindliche) fasse ich als Wiedergabe eines Skt. Lokativs zur Angabe der Bedeutung auf. Ca mißt hier der Skt.-Entsprechung *(*api* oder **ca)* des *yań* die Bedeutung einer zusätzlichen Implikation bei, die sich dadurch ergibt, daß **api* oder **ca* nicht mehr auf das im Text Vorausgehende im Sinne einer Zusammenfassung aller in den drei ersten Pādas erörterten Möglichkeiten verweist, sondern auf ein sekundäres, nachklappendes Argument, wonach die zeitlich unterschiedlichen Stadien, die bisher bezüglich der Wirkung untersucht wurden, nun auch bei der Ursache durchgespielt werden müssen.

Unter den verschiedenen Funktionen, die gemäß der Grammatik *ca* haben kann (s. L. Renou: Terminologie grammaticale du Sanskrit Paris 1957, S. 143-144), würde *anvācaya* (op.cit. S.45) an unserer Stelle recht gut passen. Ich muß allerdings einräumen, daß ich im vierten Pāda an entsprechender Stelle eher **api* als **ca* erwarten würde; daß aber *api* auch wie *ca* die Funktion des *anvācaya* haben kann, habe ich leider nirgendwo gefunden.

778. Die hier zitierten drei Verse aus der MMK (XX,12-14) geben wieder einen guten Einblick in die "Zuverlässigkeit" der vorliegenden Übersetzung. Unser Übersetzer hat mit *lhan cig* nicht nur wie üblich **saha* wiedergegeben, sondern auch *saṃgatir*. Die Reihenfolge der Worte in der Üb. entspricht der des Sanskrits, ist aber im Tibetischen syntaktisch unhaltbar (man vergleiche im Gegensatz dazu die Wiedergabe dieser Verse durch Pa tshab ñi ma grags in der Üb. der Pras). Obwohl die Konstruktion aller drei Verse im Skt. völlig parallel ist, hat er die beiden letzten Verse anders konstruiert als den ersten und mit der oft zur Wiedergabe des Duals verwendeten Partikel *dag* noch eine zusätzliche Verwirrung gestiftet. Zwar ergibt z.B. die erste Hälfte des zweiten Verses (abgesehen von einer falschen Negation gleich zu Anfang des Verses) durchaus einen Sinn: "Eine gegenwärtige Wirkung und eine zukünftige Ursache sind nicht beide *(dag)* zusammen *(lhan cig)*"; die zweite Hälfte des Verses aber hängt dann völlig in der Luft. Schließlich hat es unser Übersetzer geschafft, in der Wiedergabe dreier Verse nicht weniger als 4 falsche Negationen einzusetzen. Aus diesem Grunde richtet sich meine Übersetzung nach dem Sanskrit.

779. Zitat aus AKK II,49.

kāraṇaṃ sahabhūś caiva sabhāgaḥ saṃprayuktaḥ /
sarvatrago vipākākhyaḥ ṣaḍvidho hetur iṣyate //

byed rgyu lhan cig 'byuṅ ba daṅ /
skal mñam mtshuṅs par ldan pa daṅ /
kun tu 'gro daṅ rnam smin daṅ /
rgyu ni rnam pa drug tu 'dod //

Bis auf die Lesart *rnam smin rgyu* am Ende des dritten *pādas* - statt *rnam smin daṅ* - stimmt unsere Version mit der tib. Übersetzung des AK überein. Für dieses *rgyu* gibt es im Skt. keine Rechtfertigung.

780. Zur Definition des *kāraṇahetu* s. AKK II,50 und *Bhāṣya* dazu. Die eigentliche Definition des *kāraṇahetu* besteht darin, daß jeder *dharma*, insofern er das Entstehen anderer *dharma* nicht hindert *(avighna* oder *anāvaraṇa)*, als *kāraṇahetu* gilt. Anderseits können z.B. Auge und Sichtbares *(cakṣūrūpe)* oder der Same usw. als *kāraṇahetu* ihrer jeweiligen Wirkungen (Erkenntnis, Sproß usw.) bezeichnet werden (s. AKBh 83,8-9). Da der Aspekt der Wirksamkeit in dieser letzten Definition etymologisch besser zum Wort *"kāraṇa"* paßt als die "Nicht-Hinderung" der ersten Hauptdefinition, habe ich letztere an dieser Stelle vorgezogen.

781. Vgl. DN III S.273 (Nāl. Ed. III S.210,22-23); ferner Daśottarasūtra in: Kusum Mittal: Dogmatische Begriffsreihen, Berlin 1957, S.55: *eko dharmo viśeṣabhāgīyaḥ / yoniśo manasikāraḥ.*

782. S. Anm. 679.

783. Vgl. DN III 274 (Nāl. Ed. III S. 212,9-10). Genau unserer Stelle entspricht Daśottarasūtra op. cit. Anm. 513, S. 58: *trayo dharmā bahukarāḥ / satpuruṣasaṃsevā saddharmaśravaṇaṃ yoniśo manasikāraḥ /.*

784. Da Ca durch unterschiedliches Beziehen der Ausdrücke *gcig* und *maṅ po*, nämlich einmal auf die konkreten Phänomene, die gezählt werden, also auf die Eigenschaftsträger, zum zweiten dann auf die Eigenschaften selbst: Das "Eins-Sein", das "Viel-Sein" usw. — er leitet vermutlich beide Interpretationen aus dem Begriff *nimitta* am Ende der Kārikā ab, der beides umfaßt — zwei Deutungen dieser Kārikā gibt (wobei es sich bei der zweiten Deutung nicht um eine zweite

Interpretation der Kārikā duch Ca, sondern um die Wiedergabe einer alternativen Deutung des Verses duch einen mir unbekannten Kommentator handelt), wäre als Wiedergabe des Anfangs derselben vielleicht eine allgemeine Formulierung wie: "Wenn es kein Eines gibt, [existieren auch keine] Vielen, und wenn es keine Vielen gibt, existiert [auch] kein Eines. Deshalb..." umfassender gewesen.

Weil aber Ca auf die erste Deutung, also der Beziehung der Begriffe *gcig* und *man po* auf die konkreten Phänomene in seinem Kommentar mehr Gewicht legt und ihr breiteren Raum einräumt — so interpretiert auch der Nāg zugeschriebene Kommentar zur ŚSK diese Kārikā (s. Diss. S. XLVII) —, habe ich diese Deutung in meiner Übersetzung in den Vordergrund gestellt.

785. Im Skt. dürfte eine dem *Āryā*-Metrum konforme Formulierung im Sinne von **tasmāt pratītya-samutpannā bhāvā animittāḥ* gestanden haben. Das Wort *pratītyasamutpannā* kann entweder als Attribut oder als Prädikatsnomen zu *bhāvā* aufgefaßt werden. Die erste Interpretation, die Ca von dieser Kārikā gibt (ŚSV 23,4,6), sowie alle anderen Versionen und Interpretationen dieser Kārikā bei anderen Kommentatoren, befürworten das Letztere; bei der zweiten Interpretation Cas (ŚSV 23,5,7) ist das Erstere aber nicht ausgeschlossen.

786. Normalerweise kann *'dir *atra* schon alleine die Bedeutung "hier, auf dieser Welt" haben, so daß *'jig rten du *loke* etwas redundant aussieht. Ich fasse beide Wörter zusammen als emphatische Ausdrucksweise auf.

787. Auf Grund der Parallele (ŚSV 23,3,1) *tha dad pa 'di rnams bgran bar byed...* und der mongolischen Übersetzung der vorliegenden Stelle: *...anggida nuγud-i toγulaqu* fasse ich *tha dad pa rnams* als direktes Objekt zu *bgran ba* auf und betrachte den Terminativ *-su* als falsch.

788. An dieser Stelle hat der tib. Übersetzer es unterlassen, die Sätze zu trennen. Das anschließende *de yan* spricht für den Anfang eines neuen Satzes. Im Skt. stand vermutlich *...iti kṛtvā / sā (tāś) ca saṃkhyā(ḥ)...*

789. Dies entspricht auch den grammatischen Numeri Singular, Dual und Plural.

790. Das Verständnis des weiteren Kommentars zu dieser Kārikā wird durch den Gebrauch von *dnos po* bzw. *chos* mit vorangestelltem Zahlwort *(gcig, gñis, man po)* erschwert. Zum einen ist die Verwendung nicht einheitlich. So steht (ŚSV 23,3,2-3) *'gcig' 'man po'i dnos po'* gegenüber und kurz danach *'man po' 'gcig gi dnos po'* gegenüber. Zum anderen ist nicht klar, welche Skt.-Äquivalente damit wiedergegeben werden. Falls z.B. *gcig gi chos* ein Skt.-Kompositum **ekadharma?* wiedergeben sollte, so müßte es im Sinne von **eko dharmaḥ* verwendet werden. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß die Skt.-Zahlwörter im Tibetischen als mit dem Gen. vorangestellte Attribute wiedergegeben worden sind, anstatt sie hinter dem Näher-Qualifizierten einzusetzen, d.h., daß z.B. **dvau bhāvau* als *gñis kyi dnos po* wiedergegeben wurde an Stelle des geläufigeren *dnos po gñis (po)*, so daß es sich vermutlich nur um stilistische Varianten handelt.

791. Folgende Übersetzung wäre auch möglich: Dabei wird das *('di'i?)*, was *(gan)* mit der Zahl "eins" gezählt werden kann, als eines bestimmt. Entsprechend [das, was] mit der Zahl "zwei" [gezählt werden kann], als zwei, und [das, was] mit der Zahl "viele" [gezählt werden kann] als viele.

'di'i ist vermutlich das Korrelativ zu *gan* und geht wahrscheinlich auf eine nominale Konstruktion des Skt. zurück, die etwa folgendermaßen lauten könnte: **tatra yad ekasaṃkhyā-saṃkhyeyaṃ tasya ekatva(°tvena)-vyavasthāpanam* (oder *ekatvaṃ vyavasthāpyate). evaṃ dvaya-(dvi)-saṃkhyayā dvayabhāvena bahusaṃkhyayā ca bahubhāvena.* Der Genitiv läßt sich aber im Tibetischen nicht konstruieren und ist vom Übersetzer an ungeeigneter Stelle eingesetzt worden.

792. Analog zu den beiden nächsten Sätzen wäre *grans kyis* klarer.

793. Wörtl. "aufzuzählen ist" *bgran bya.*

794. Konstruktion unklar im Tibetischen. Vielleicht ist *gan źig... 'ga' źig* eine mißglückte

Übersetzung von **yadi... kaścid...*

795. Meine Wiedergabe des folgenden Satzes ist sehr frei. Nach der Behauptung im vorigen Satz, daß ein einzelner Daseinsfaktor nicht alleine existieren kann, erwarte ich im Folgenden eine Begründung. Klarer wäre gewesen: *...grub pa med de / de la...* Ohne Angabe von Quellen referiert Ca hier eine Theorie, die er in der Pras 148,1 ff. den Sāṃmitīyas zugeschrieben hat. Alle Kommentatoren zu MMK VII,3 oder 4 verweisen auf diese Theorie: Vgl. Akutobhayā 23,1,3-23,2,5 und BP 96,5-97,9, beide ohne Quellenangabe. Bhāvaviveka, Prajñāpradīpa 182,3,7-4,6 und Avalokitavrata Bd.97 55,5,3 ff. schreiben diese Theorie den Vātsīpūtrīyas zu. In dem nur im Chin. erhaltenen, dem Ch'ing Mu zugeschriebenen Kommentar zur MMK T Nr. 1564, 9b 15 ff., sowie im Shih erh men lun T Nr. 1568 162c 25 ff., werden nur 7 *lakṣaṇa* erwähnt. Ohne Kenntnis der Pras 148,1 ff. zitierten Stelle wäre unsere vorliegende tib. Übersetzung kaum verständlich gewesen. Zum besseren Verständnis habe ich deshalb einige Zusätze aus der Pras übernommen und in der vorliegenden Üb. ergänzt. Zu Pras 148,1 ff. s. May Anm. 278 u. 279.

796. Die Syntax dieses Satzes bereitet Schwierigkeiten. Man könnte tentativ übersetzen: "Wenn *(gaṅ źig)* ein Daseinsfaktor mit sich selbst als fünfzehntem entsteht, dann *(de rnams?)...* Da *de rnams* in dieser Funktion mehr als ungewöhnlich erscheint, ist es möglich, daß es sich hier vielleicht um eine Konstruktion folgenden Typus handelt: "Nach wessen Ansicht *(gaṅ źig = gaṅ gi ltar na; *yeṣām)...*, nach deren Ansicht *(de rnams = de rnams kyi ltar na *teṣām).* Man müßte allerdings nach *gaṅ* und *de rnams* jeweils eine Genitiv-Partikel ergänzen.

797. Die Aufzählung dieser fünfzehn *dharma* entnehme man aus der Pras 148,3 ff. oder aus den in der vorigen Anm. erwähnten Kommentaren zu MMK VII,3 und 4. Zur Konstruktion *ātmanā* + Ordinalzahl s. MW unter *ātmanā* und Speijer: Sanskrit Syntax § 300; auch Pras 148,3...*ātmanā-pañcadaśa utpadya(n)te* / steht statt der Ordinal- die Kardinalzahl.

798. Rein rechnerisch würde man hier erwarten: "Unabhängig von den vierzehn *(bcu bźi pa)* anderen"; da aber der eigentliche Daseinsfaktor, der bei diesem Vorgang entstehen muß, immer mitgezählt wird, ergibt sich immer, daß entweder fünfzehn *dharma* zusammen entstehen oder gar keiner.

799. Unter Berufung auf den Abhidharmakośa beweist Ca im Folgenden, daß gemäß der pluralistischen Ontologie des Sarvāstivāda kein einziger bedingter Daseinsfaktor, sei er ein materieller *dharma* oder ein geistiger mit dazugehörigen *saṃprayuktasaṃskāra* oder ein *citta-viprayuktasaṃskāra*, alleine existieren kann (vgl. AKBh 52,20-21; CŚṬ 108,4,1 ff.).

800. Das Bezugswort zu *'di'i* ist nicht eindeutig. Es könnte auch possessive Bedeutung haben: "Wenn es die Meinung von jemandem *('di'i)* ist, ein materielles Ding sei etwas,..." **yadi asya rūpiṇo bhāvayaikatvaṃ matam/iṣṭam...*

801. Vgl. CŚṬ 108,4,1 ff; CŚṬSh 510,10.. *aṣṭānāṃ dravyāṇāṃ sahotpādaniyamād...* Es folgt im vorliegenden Text ein Zitat aus AKK II 22ab: *kāme 'ṣṭadravyako 'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ /*, dessen Herkunft nicht angegeben ist. Daß der Text an dieser Stelle korrupt ist, beweist zum einen die Tatsache, daß der am Ende von jedem Zitat aus dem AK in der folgenden Passage anzutreffende Satz *"źes ñes pa las"* hier nicht korrekt am Ende des Zitates, sondern mitten drin steht und zum anderen, wie wir später sehen werden, daß vielleicht die Herausgeber des Textes im Verlauf der späteren tibetischen Tradition redaktionell in den Text eingegriffen haben. Abgesehen von dieser Spaltung des Zitates durch den Satz: *"źes ñes pa las"*, weist unser Zitat noch folgende Fehler auf: Statt *anindriya (dbaṅ po med pa)* hat der Übersetzer vermutlich: *atīndriya (dbaṅ po las 'das pa)* gelesen und das Ganze als Begründung *(phyir)* betrachtet, was inhaltlich und syntaktisch nicht gerechtfertig ist. Aus den beiden Wörtern *aśabdaḥ paramāṇur (sgra med phra rab)* hat er ein Kompositum **aśabdaparamāṇur (sgra'i rdul phra rab ni ma yin no)* gemacht und dabei verkannt, daß *paramāṇur* Subjekt des ganzen Satzes ist. Hätte man nicht die Möglichkeit, durch Identifizierung des Zitates den

Satz zu verbessern, wäre er in der vorliegenden Form unverständlich.

802. Zur Atomistik der Buddhisten bei Ca vgl. CŚṬ 98,2,4; 77,3,7 ff. dazu CŚṬM III 47-49 u. 64-66; CŚṬ 102,4,3-4, dazu CŚṬT-Bd. I, § 75 u. Anm. 417. Besonders auch PSP 114,24-115,17.

803. Wir haben in dieser Passage drei Zitate aus dem AK (AKK II,22ab; s. Anm. 801; AKK II,23a: *cittaṃ caittāḥ sahāvaśyaṃ* und AKK II,46ab; s. Anm. 805); im ersten Fall ohne Quellenangabe und eine tib. Wiedergabe des Zitates (AK II 22ab), die so korrupt ist, daß sie kaum verständlich ist. An den beiden anderen Stellen wird in NP eine Quellenangabe *"mdzod du"* erwähnt und die darauffolgenden Zitate entsprechen wortwörtlich der Übersetzung des AK, wie sie in der tib. Übersetzung des AK bzw. AKBh im Tanjur zu finden ist. Das einzige mir bekannte Zitat aus dem AK mit Quellenangabe in anderen Werken Cas ist in MAvBh 149,5-6 zu finden, wo Ca AK III 17ab zitiert mit der Einleitung: *Bstan bcos las kyaṅ... Mdzod* als Kurztitel für den AK ist eine rein tibetische Gepflogenheit. Ich halte es deshalb für nicht ausgeschlossen, daß im Verlauf der NP-Tradition unseres Textes auf tibetischem bzw. chinesischem Boden ein gelehrter und aufmerksamer Redaktor oder Vorleser bei der Herstellung neuer Druckstöcke die beiden Zitate erkannt hat, sie — sei es aus dem Kopf oder nach Nachschlagen in der Übersetzung des AK bzw. AKBh — korrigiert hat und dazu noch die Quellenangabe *"mdzod du"* ergänzt hat. Die Herausgeber der Editionen von CD haben möglicherweise die Quellenangabe als tibetischen Zusatz erkannt und aus ihren Ausgaben wieder herausgestrichen. Zum Zitat aus AKK II 23a vergleiche CŚṬ 98,3,1; 108,4,3 = CŚṬSh 510,13; PSP 115,18-22.

804. Ein Erkenntnisvorgang besteht nach dieser Aussage aus 11 Faktoren: Vermutlich die eigentliche Wahrnehmung bzw. Erkenntnis *(vijñāna* oder *citta)* und die 10 *mahābhūmika* genannten *caitasikadharma* (AKK II 23cd-24), die jede Art von Erkenntnis begleiten (vgl. AKBh 54,19). Der Satz: *"thams cad bsdus na"* soll wohl andeuten, daß die Erkenntnis selbst in der Zahl 11 inbegriffen ist. Die Einschränkung "in der Sphäre der [sinnlichkeitsfreien] Körperlichkeit *(gzugs khams su)*" soll wohl *vitarka* und *vicāra* ausschließen, zwei weitere geistige Faktoren, die in der Sphäre der Sinnlichkeit ebenfalls jeden Erkenntnisvorgang begleiten (vgl. AKK II 28 u. AKBh 57,12), so daß die Zahl der begleitenden Faktoren sich dort auf mindestens 13 erhöhen würde.

805. AKK II 46ab: *jātijātyādayas teṣāṃ te 'ṣṭadharmaikavṛttayaḥ*. Zur Quellenangabe s. Anm. 803. Zum Verständnis dieses Zitates sei Folgendes bemerkt: Nach Sarvāstivāda-Standpunkt existieren die Daseinsfaktoren in allen drei Zeitstufen: Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Ihr Wandern durch diese drei Zeitstufen wird, abgesehen von äußeren Ursachen und Bedingungen, von vier "inneren", allen bedingten Daseinsfaktoren gemeinsamen Merkmalen *(lakṣaṇa)*, sc. Entstehen, Altern (auch Veränderung beim Bestehen genannt), Bestehen und Vergänglichkeit oder Zerstörung, beeinflußt. Exemplifiziert man dieses Wandern anhand des Schößlings, der primär aus dem Samen, seiner Ursache *(hetu)*, unter Mithilfe von Nebenfaktoren *(pratyaya)* wie Erde, Feuchtigkeit usw. entsteht, so bewirkt das Merkmal Entstehen den Übertritt des Schößlings aus der Zukunft in die Gegenwart; kaum entstanden, beginnt er zu altern, erhält für unbestimmte Zeit den Anschein von Beständigkeit, bevor die Vergänglichkeit ihn zerstört und von der Gegenwart in die Vergangenheit abstößt, wo er allerdings noch weiter "existiert". Jedes dieser 4 Merkmale des Verursachten ist aber selbst ein verursachter Daseinsfaktor und muß konsequenterweise auch Merkmale des Verursachten besitzen. Allerdings hat nach Sarvāstivāda-Standpunkt nicht jedes dieser Merkmale wiederum 4 weitere Merkmale (was zu einer sich explosionsartig entwickelnden Zahl von weiteren Merkmalen führen würde, die die Bestimmung der Kausalität unmöglich machen würde), sondern nur eines; z.B. hat das primäre Merkmal des Entstehens nur ein sekundäres Merkmal, sc. das "Entstehen des Entstehens", das primäre Merkmal Altern nur das des "Altern des Alterns", usw. Nun wurde von gegnerischer Seite vermutlich schon früh der Einwand erhoben, daß nun diese sekundären Merkmale, da sie ja auch selbst verursacht sind, ihrerseits ebenfalls ein tertiäres Merkmal haben müßten, usw. Um diesen Regressus ad infinitum zu vermeiden, haben sich die Sarvāstivādin folgendes Modell ausgedacht: Betrachtet man den Prozeß des Entstehens eines Daseinsfaktors "X", so gibt es dabei 9

Daseinsfaktoren: Der Daseinsfaktor "X" selbst, vier primäre Merkmale (Entstehen, Altern usw.) und 4 sekundäre Merkmale (Entstehen des Entstehens usw.) Das primäre Merkmal Entstehen erzeugt den *dharma* "X", die drei anderen primären Merkmale und alle 4 sekundären Merkmale, also insgesamt 8 *dharma*; kurz gesagt, alle anderen, nur sich selbst nicht. Das erste der sekundären Merkmale, das Entstehen des Entstehens, aber erzeugt nur das primäre Merkmal Entstehen, so daß auch dieses verursacht ist.

806. CŚK XIV,19 = CŚṬSh 510,11 ff.:

tasya tasyaikatā nāsti yo yo bhāvaḥ parīkṣyate /
na santi tenāneke 'pi yenaiko 'pi na vidyate //

Übersetzt CŚL 133.

807. Zur Kommentierung der ersten Vershälfte sei Folgendes angemerkt: Pāda a beinhaltet, daß ohne das einzelne Phänomen die vielen Phänomene nicht existieren und Pāda b das Gegenteil, nämlich, daß unabhängig von vielen Phänomenen das Einzelne nicht existieren kann. Nach der Definition des Begriffs der Zahl (ŚSV 23,2,8-23,3,2) widmet Ca sich ausführlich (ŚSV 23,3,2-7) unter Zitierung des AK dem Nachweis, daß die Entstehung bzw. Existenz eines einzelnen Phänomens immer von einer Vielzahl anderer Faktoren abhängt. Man wäre natürlich geneigt, diese Passage als Kommentar zum zweiten Pāda anzusehen, zumal darin die ontologische Abhängigkeit des Einzeldings von einer Vielzahl anderer Faktoren erläutert wird. Unserem Autor geht es aber primär darum, die Inexistenz des Einzeldings zu beweisen, auf deren Basis er dann (ŚSV 23,3,7-4,1) die aus der Kumulierung vieler Einzeldinge resultierende Vielheit widerlegt. Diese Passage ist als Kommentar zu Pāda a zu verstehen. Anschließend wird nur kurz erläutert, daß, da nachgewiesenermaßen die Vielheit nicht wirklich existiert, auch ihr kontradiktorischer Gegensatz, das Einzelding, gemäß dem für die Madhyamaka-Logik maßgebenden Axiom der wechselseitigen Unterstützung der Gegensätze sowohl in der Existenz als auch in der Nicht-Existenz, nicht existieren kann. Dieser Satz (ŚSV 23,4,1-2) ist als Kommentar zu Pāda b zu betrachten.

808. Oder: *de la, *tatra* = dann.

809. S. weiter oben ŚSV 23,2,4 u.7.

810. S. Anm. 785.

811. Das *raṅ bźin ma grub pa'i* vermutlich zugrundeliegende Nominativattribut fasse ich kausal auf.

812. In der folgenden Passage ist es fraglich, ob *mtshan ma med pa* nicht eher Wiedergabe eines Tatpuruṣa, statt wie bis jetzt eines Bahuvrīhi aufzufassen ist. Der Sinn wäre demnach nicht, daß die Phänomene keine Merkmale haben, sondern, daß sie selbst keine Merkmale sind, d.h., daß sie nicht den Charakter von spezifischen, durch ein Eigenwesen konstituierten Objekten der Erkenntnis haben. In diesem Fall wäre *nimitta*, im Sinne von *ālambananimitta* (vgl. Pras 533,14) fast Äquivalent zu *ālambana*. Allerdings wäre, falls der Wortlaut der Kārikā etwa **animittāḥ* sc. *bhāvāḥ* (s. Anm.785) entsprach, diese Deutung aus formalen Gründen schwierig, da das Kompositum als Tatpuruṣa **animittam* lauten müßte.

813. Vgl. Pras 533,14.

814. Skt. etwa: **vijñānaṃ... pravartamānaṃ pravarteta* oder **vijñānasya... pravartamānasya pravṛttir bhavet.*

815. Und folglich auch die Erkenntnis davon nicht.

816. In seiner bisherigen Interpretation der Kārikā hat Ca bewiesen, daß einzelne Phänomene, hier im Sinne von Eigenschaftsträgern, unabhängig von vielen anderen Phänomenen nicht existieren können. Da es die einzelnen Entitäten nicht wirklich gibt, kann es durch Kumulierung solcher auch nicht eine Vielzahl davon geben, aus deren Gegensatz die Existenz des Einzelnen wiederum

gewährleistet werden würde. Da die Merkmalsträger voneinander abgängig sind, existieren sie nicht wirklich und können daher nicht die Grundlage irgendwelcher Merkmale bilden.

In der nun beginnenden zweiten Deutung (s. Anm. 784) wird bewiesen, daß Merkmale wie "eins" oder "viel" nur korrelativ existieren können und daher nicht wirklich sind. Daher können die Phänomene keine Merkmale aufweisen, weil es letztere überhaupt nicht gibt.

Beide Interpretationen ergeben sich aus der Doppeldeutigkeit von *nimitta*. Im ersten Fall sind die *nimittāni* die verselbständigten, das Eigenwesen der endlichen Objekte konstituierenden Eigenschaften. Im zweiten Fall sind sie die den vermeintlichen Eigenschaftsträgern zukommenden Eigenschaften selbst.

817. Oder: "...in festgestellter Weise..". Falls *ṅes par* sich nur auf *tha sñad* bezieht, könnte man verstehen: "...zwecks eindeutiger Kommunikation...".

818. Man erwartet ja eigentlich eher, daß die Worte ihren Gegenstand mitteilen, indem sie diesen (sc. Gegenstand) von dem anderer Wörter abgrenzen. Diese Bedeutung läßt sich dem Text, wie er vorliegt, nicht abgewinnen, es sei denn, man gehe davon aus, daß hier eine Lacuna vorliegt: ... *gźan pa'i miṅ <gi don> rnam par bcad pa..*

819. Der Sinn des darauffolgenden Satzes: *dgra de las... tha sñad las de dag* entgeht mir. Möglicherweise sollte man **sgra* statt *dgra* lesen.

820. Bei allen anderen Versionen der zweiten Vershälfte lautete bisher der Text: *de phyir rten ciṅ 'brel 'byuṅ ba'i // dṅos po...*, so daß man *rten ciṅ 'brel 'byuṅ* als ein mit der Genitivpartikel vorangestelltes Attribut zu *dṅos po* hätte verstehen können. Bei der vorliegenden Version erscheint stattdessen unmittelbar nach dem Verb ein *gi*, das ich adversativ verstehe. Dadurch soll vermutlich als Antwort auf die Frage des Gegners eingeräumt werden, daß Begriffen wie "eins", "viel" usw. vordergründig eine nominelle, nur zum Zwecke des Funktionierens konventioneller Verständigung fundierte Existenz zukommt, sie aber auf keinen Fall eine Realität besitzen, die es ihnen erlauben könnte, den Phänomenen, die sie charakterisieren, Wirklichkeit zu verleihen.

821. Man würde erwarten: " ... bei den bedingt Entstandenen gibt es in derselben Weise auf keinen Fall ein Merkmal [wirklicher] Existenz." Hierfür würde man im Tibetischen erwarten: **rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba (rnams) la rnam pa thams cad du de ltar dṅos po'i mtshan ñid med pa'o //*

822. Da die Bedeutung von *thags kyi yon tan* lexikalisch nicht eindeutig ist, ist der Sinn dieses Vergleichs unsicher. In den einschlägigen Wörterbüchern und Indizes werden für *thag pa* die Bedeutungen "Faden, Seil" und die Skt.-Äquivalente *guṇa, tantu, sūtra, rajju* angegeben, für *thags* aber "Gewebe" und das Äquivalent *tantra* (= MVy.). Lediglich Roerich verzeichnet trotz des Bedeutungsansatzes "texture, web, weaving" noch das Skt.-Äquivalent *tantu*.

Wegen der Doppeldeutigkeit von **guṇa* in unserem Kontext ergeben sich für den Ausdruck *thags kyi yon tan* die beiden möglichen Übersetzungen: "Fäden eines Gewebes" *(*tantraguṇa)* oder "Eigenschaften der Fäden" *(*tantuguṇa)*

Hiernach könnte der Satz auch Folgendes bedeuten: "So wie man, obwohl, da das Gewebe *(thags = *tantra?)* [nur] aus den Fäden *(*guṇa)* besteht, in dem Gewebe alleine *(ñid)* [das Tuch] nicht vorhanden ist, dennoch in Anlehnung daran (d.h. an das Gewebe) es als Tuch bezeichnet..."

Die Relation zwischen dem Ganzen *(avayavin)* und seinen Teilen *(avayava)* wird oft an Hand des Wagens und seiner Bestandteile oder des Waldes und der einzelnen Bäume untersucht und dient zur Veranschaulichung der Relation zwischen Selbst und *skandha*, wobei die Mādhyamikas immer zu dem Schluß kommen, daß keine der 5 (bzw.7) Modalitäten, unter denen diese Relation bestehen könnte, zutrifft, so daß der Ausdruck "Wagen" lediglich eine zwecks Kommunikation unreflektiert gebrauchte "Bezeichnung in Anlehnung" *(upādāya prajñapti)* an die Bestandteile des Wagens ist (vgl. MAvK VI 158; May, Anm. 494). Genauso wird die Bezeichnung "Tuch" lediglich in Anlehnung an eine bestimmte Anzahl und Anordnung von Fäden verwendet.

Bezogen auf die Zahlen kann man zwar einsehen, daß die Bezeichnung "viel" als Ausdruck einer Gesamtheit in Anlehnung an viele Einzelne, deren Kumulierung die Pluralität ergibt, verwendet wird, genauso wie das Wort "Tuch" nur in Anlehnung an die vielen einzelnen Fäden des Gewebes ein Ganzes bezeichnet; was die Veranschaulichung betrifft, wie die Bezeichnung "eins" nur in Anlehnung an den Ausdruck "viel" verwendet wird aber, scheint mir die Analogie zur Relation zwischen Tuch und Fäden nur noch darin zu bestehen, daß alle Ausdrücke wie "eins", "viel", "Tuch" und "Fäden" — für den Mādhyamika sind ja nicht nur die zusammengesetzten Dinge wie Wagen, Wald, Tuch usw. *upādāya prajñapti*, sondern auch ihre Bestandteile wie Rad, Baum, Faden, da sie kein Eigenwesen besitzen — lediglich konventionelle Redensarten ohne wirklich existierenden Gegenstand sind.

823. Dieser Satz klingt wie eine Analyse des Kompositums *animitta*.

824. D.h., der *pratītyasamutpāda* könnte nicht bestehen.

825. Zum Verständnis der Interpretation Cas zur folgenden Kārikā 8 ist es notwendig, folgende Vorbemerkung vorwegzuschicken:

Die Verkündigung des PS (s. z.B. Mahāvagga I,1; SBV 127,1ff.) gehört zu den wichtigsten Lehren Buddhas (s. LVP Douze Causes, S.V). Während in der Predigt über die vier Wahrheiten lediglich der Durst *(tṛṣṇā)* als Inhalt der edlen Wahrheit des Entstehens *(samudayasatya)* angegeben wird und somit als Ursache des leidvollen Daseins, d.h. der ersten Wahrheit *(duḥkhasatya)*, verkündet wurde, erscheint die Verkündigung des PS als eine weiter entwickelte [sicherlich in seiner vorliegenden Form nicht einheitliche (s. Ph.B. 29-30; LVP Douze Causes 1-5)] Erklärung der Wahrheit des Entstehens von Leid (vgl. ŚāStSū LVP 71,8-9: *evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati*, zitiert weiter unten ŚSV 24,2,2; SBV 127,13). Für die Schulen des kleinen Fahrzeugs bezeichnet das Wort PS diese aus zwölf aufeinanderfolgenden Gliedern bestehende Kette, deren allererste Ursache das Nichtwissen, die *avidyā*, ist, und von der die Scholastik behauptet, sie verteile sich auf drei Existenzen (s. weiter unten ŚSV 24,2,6-7). Jedes Glied der Kette, z.B. das Erkennen *(vijñāna)*, entsteht *(samutpāda)* in Abhängigkeit *(pratītya)* von dem für es als Ursache fungierenden vorherigen Glied, in diesem Fall den Gestaltungen *(saṃskāra)*. Dieser kausale Zusammenhang zw. den einzelnen Gliedern wird im Kanon durch die Formel: *asmin satīdaṃ bhavati, asyotpādād idam utpadyate* (ŚaStSū LVP 71,1-2; SBV 127,7-8) zum Ausdruck gebracht.

Während für die Realisten, d.h. Hīnayānisten, der Begriff PS eine Kette von zwölf wirklich existierenden, einander bedingenden Faktoren bezeichnet, beinhaltet dieses Wort für den Mādhyamika zunächst die illusorische Relation, die zwischen zwei nicht wirklich existierenden Phänomenen besteht. Da jedes Glied in der Kette nicht alleine durch sich selbst existiert, sondern durch das Vorherige bedingt ist, ist es nicht wirklich. Dies gilt sogar für die sonst als erste Ursache geltende *avidyā*, die ihrerseits auch durch den *ayoniśomanaskāra* bedingt ist (s. ŚSV 24,4,5; Pras 452,6). Für den Mādhyamika ist somit die Belehrung über den PS implizit auch schon die Belehrung über die Śūnyatā, denn mit dem Wort PS assoziert er nicht primär die Kette von zwölf aufeinanderfolgenden Gliedern, sondern eher das Bedingt-Entstanden-Sein *(pratītyasamutpannatvam)* jedes der Glieder, somit seine "Künstlichkeit" *(kṛtakatva)* und Leerheit *(śūnyatā)*. Es ist dieser Aspekt der Bedeutung des PS, die kausalbedingte Kontingenz, der bei Cas Interpretation der beiden ersten *pādas* der 8. Kārikā in den Vordergrund tritt. Erst in der Interpretation der zweiten Vershälfte spielt der PS als der Gesamtvorgang von 12 *nidānas* eine Rolle. Der vorliegende Satz, den Ca dem Gegner in den Mund legt, ist die Definition des PS, wie Ca selbst ihn primär versteht (vgl. ŚSV 24,1,6; 24,3,8-24,4,1).

826. Vgl. ŚāStSū LVP 70,16; dazu Pras 6,1-2 u. Anm.2. Dazu Additions et corrections S. 596; Pras 160,5 u. May Anm. 329; YṢV 175,5,2.

827. Bzw. die [wahre] Lehre.

828. Diese Kārikā ließe sich vielleicht folgendermaßen rekonstruieren:

**aṅgadvādaśakaṃ yat pratītyajaṃ duḥkhaphalam ajātam tat/*
naikasminn api citte nāpi ca bahuṣūpapannaṃ tat //

Folgt man Cas Interpretation, so hat diese Kārikā auf Grund der zwei möglichen Auffassungen des Kompositums *duḥkhaphalam (einmal als Bahuvrīhi, einmal als Karmadhāraya) zwei Bedeutungen:

Zum ersten: "Die zwölf Glieder, die bedingt entstehen [und] eine leidvolle Wirkung haben (**duḥkhaphalam* = *bahuvrīhi*), sind ohne Entstehen. Sie sind [nämlich] weder in einem Geistes[-Augenblick] noch in mehreren Geistes[-Augenblicken] möglich". Leidvolle Wirkung des PS als Gesamtvorgang ist vermutlich die weiter unten erwähnte große Ansammlung von Leid (**evaṃ kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati*).

Gemäß der anderen Deutung von **duḥkhaphalam* bedeutet die Kārikā: "Die zwölf Glieder, die bedingt entstehen, insofern [jedes von ihnen selbst] leidvolle Wirkung [des vorigen] ist, sind [allesamt] ohne Entstehen. [Sie sind ferner] weder in einem Geistes[-Augenblick] noch in mehereren Geistes[-Augenblicken] möglich". Alle Glieder des PS, selbst die *avidyā*, sind bedingt entstanden, existieren daher nicht wesenhaft, sind somit vergänglich u. gemäß der kanonischen Definition, wonach alles Vergängliche leidvoll ist, selbst leidvoll, da sie der *saṃskāraduḥkhatā* unterliegen.

Die von mir im Hauptteil gegebene Wiedergabe der Kārikā ist nur ein Versuch, eine deutsche Übersetzung zu finden, die beide Deutungen zuläßt.

829. Falls die Rekonstruktion **pratītyajam* stimmt, könnte man auch perfektisch übersetzen: "Die in Abhängigkeit entstandenen zwölf Glieder".

830. Dieser Satz, der wie ein Einschub zw. Behauptung u. Begründung der Argumentation aussieht, dient nur dazu, das Bahuvrīhi-Kompositum zu verdeutlichen.

831. Vgl. Pras 506,6-7. Alles Bedingt-Entstandene ist vergänglich u. unterliegt somit der *saṃskāraduḥkhatā*. Bis zu diesem Satz hat Ca den Ausdruck **duḥkhaphalam* im Sinne eines Bahuvrīhi dahingehend interpretiert, daß die zwölf in Abhängigkeit entstandenen Glieder eine leidvolle Wirkung haben, wobei damit vermutlich der *kevalo duḥkhaskandha* als leidvolle Wirkung aller zwölf Glieder gemeint ist.

Im Folgenden sind aber die zwölf Glieder selbst leidvoll, als wenn er das Kompositum *duḥkhaphalam* als Karmadhāraya und als Prädikatsnomen zu **aṅgadvādaśakam* auffaßte, vermutlich aus der Überlegung heraus, daß, da jedes Glied die Wirkung vom vorangehenden ist, alle Glieder selbst dadurch kontingent *(kṛtaka)*, daher vergänglich *(anitya)* und somit leidvoll sind.

832. Vgl. Pras 506,5-9 u. 475,11-13; CŚṬ 16,1,2-3; CŚK II, 25 zitiert Pras 506,8-9, dazu noch CŚṬ 28,3,7-28,4,4.

833. In Pras 558,1 ff. gibt Ca zwei Interpretationen des Wortes *kevala*.

834. Vgl. ŚāStSū LVP 71,8-9; Mahāvagga I, 12-13; SBV 127,22-23. Dies könnte auch ein Zitat aus MMK XXVI,9ab sein.

835. In der vorigen Passage ergibt der Kommentar zwar vom Zitat der ganzen Kārikā an einen Sinn, man kann sich indessen nicht des Eindrucks erwehren, daß die Argumentation merkwürdig verläuft.

Um sich die einzelnen Schritte des Kommentars klar zu machen, halte ich es für angebracht, von der in Anm. 828 angegebenen Rekonstruktion der ersten Vershälfte **aṅgadvādaśakaṃ yat pratītyajaṃ duḥkhaphalam ajātaṃ tat /* auszugehen. Ca macht zunächst klar, was mit **aṅgadvādaśakaṃ pratītyajam* gemeint ist, nämlich: "Abhängig von der *avidyā* entstehen die *saṃskāras*...bis [abhängig von *jāti* entstehen] *jarāmaraṇam*" *(de la ma rig pa'i rkyen gyis...yan lag bcu gñis su gsuṅs la /)*. Als nächstes wird in der Kārikā über diese zwölf in Abhängigkeit entstandenen Glieder ausgesagt, sie seien *duḥkhaphalam*, was gemäß Cas Interpretation zunächst als Bahuvrīhi zu verstehen ist, d.h., die zwölf Glieder - wohl als Gesamtvorgang - haben eine leidvolle Wirkung *(sdug bsṅal ni 'di'i 'bras bu źes bya bas sdug bsṅal 'bras can la /)*. Zur Untermauerung der Behauptung, der PS als Gesamtvorgang habe eine leidvolle Wirkung, hätte ich an dieser Stelle den weiter unten (ŚSV 24,2,2) anzutreffenden Satz: *de ñid kyis na gsuṅs pa / 'di ltar 'di ni sdug bsṅal*

gyi phuñ po chen po 'ba' źig 'byuñ bar 'gyur ro źes so // erwartet.

Danach verschiebt sich m.A.n. Cas Interpretation dahingehend, daß er nachzuweisen versucht, daß es nicht nur der Gesamtprozeß von zwölf *nidānas* ist, der eine leidvolle Wirkung hat, sondern daß jedes seiner Glieder selbst eine leidvolle Wirkung (im Sinne eines Karmadhāraya) ist. Also versucht er die Leidhaftigkeit *(duḥkha(tā))* als Konsequenz aus *pratītyaja* herzuleiten. Vermutlich mit dem berühmten Satz aus dem Udānavarga: *"anityā bata saṃskārāḥ..."* im Sinne weist er darauf hin, daß alles bedingt Entstandene *(*pratītyaja)* und somit Gemachte *(*kṛta)* vergänglich ist: *gañ źig byas pa de mi rtag pa /*. Daß das Vergängliche leidvoll ist, ist kanonisch festgelegt und gilt sozusagen als Axiom. Daher würde ich an dieser Stelle den Satz: *gañ mi rtag pa de sdug bsñal lo źes rnam par bźag pa'i phyir /* und die daran anschließende Übertragung dieser beiden quasi kanonischen Grundsätze auf jedes einzelne der zwölf Glieder: *yan lag bcu gñis po 'di rnams ni mi rtag pa'o //... gnod pa'i bdag ñid yin pa'i phyir sdug bsñal lo //* erwarten. Kurz: Um die Leidhaftigkeit *(duḥkhaphala)* als Konsequenz von **pratītyaja* herzuleiten, bedient sich Ca zweier Gleichsetzungen, die im Buddhismus allgemein akzeptiert sind: "Alles bedingt Entstandene *(*pratītyaja)* bzw. Gemachte *(kṛta)* ist vergänglich" und "Alles Vergängliche ist leidvoll". So ergibt sich die Leidhaftigkeit jedes Gliedes des PS aus seiner Kontingenz.

Um schließlich das letzte Attribut der ersten Vershälfte **ajātam* als Konsequenz aus dem Vorigen herzuleiten, hätte es ja genügt, daß er sagt: "Weil es bedingt entstanden ist *(*pratītyaja)*, ist es in Wirklichkeit ohne Entstehen", was in den Prajñāpāramitā-Sūtras und der Madhyamaka-Literatur geradezu als Axiom gilt. Unser Autor ist aber offensichtlich bemüht, aus den drei Attributen **pratītyaja*, **duḥkhaphala* und **ajāta* eine Argumentationskette zu bilden, bei der jedes Glied sich aus dem vorangehenden als Konsequenz ergibt, so daß er **ajāta* als "direkte" Folge von **duḥkhaphala* abzuleiten vorgibt; in seiner Argumentation sagt er auch nicht: "weil sie leidvoll sind *(*duḥkhaphala)*, sind sie nicht [wirklich] entstanden *(*ajāta)*", sondern er bedient sich der Austauschbarkeit des Begriffs *anitya* für *duḥkha*. Wenn die Phänomene als Eigenwesen existierten, wären sie unveränderlich und somit ewig, daher schließt die Vergänglichkeit wesenhafte Existenz aus und somit ist alles Vergängliche automatisch auch ohne wirkliches Entstehen. Daß er *anitya* für *duḥkha* einsetzt, hat auch noch den Vorteil, daß, da, wie vorher erwähnt, alles Bedingte *(saṃskṛta/pratītyaja)* vergänglich *(anitya)* ist, somit zugegeben wird, daß der eigentliche, wenn auch in dieser Argumentation indirekte Grund für das nicht wirkliche Entstehen der Glieder des PS ihr Bedingt-Entstanden-Sein sei, so daß ich folgende Gestaltung des Textes hier erwartet hätte, wobei ich die "Bruchstellen" im Text mit fetten spitzen Klammern verdeutlichen möchte:

de yañ rten ciñ 'brel par 'byuñ ba 'di'i 'bras bu sdug bsñal te / sdug bsñal ni 'di'i 'bras bu źes bya bas ***sdug bsñal 'bras can la /*** **> <** *de ñid kyis na gsuñs pa / 'di ltar 'di ni sdug bsñal gyi phuñ po chen po 'ba źig 'byuñ bar 'gyur ro źes so // gañ źig byas pa de mi rtag la /* **> <** *gañ mi rtag pa de sdug bsñal lo źes rnam par bźag pa'i phyir / yan lag bcu gñis po 'di rnams ni mi rtag pa'o // mi rtag pa'i phyir gnod pa'i bdag ñid can la / gnod pa'i bdag ñid yin pa'i phyir sdug bsñal lo //* **> <** *gañ mi rtag pa de ño bo ñid kyis ma skyes pa'o // gañ źig ño bo ñid kyis ma skyes pa de skye ba med pa'o //źes gsuñs pa /*

sdug bsñal 'bras can de ma skyes //

źes so // sdug bsñal 'bras bu'i phyir ma skyes pa źes bya ba'i don to //

Die Bedeutung wäre dann: Und zwar *(de yañ)* ist die Wirkung dieser in Abhängigkeit entstandenen [Glieder] leidvoll, [denn der Ausdruck] **duḥkhaphala* [in der Kārikā] bedeutet: "Deren Wirkung leidvoll ist". Eben deshalb (d.h. in diesem Sinne) hat [der Buddha im Kanon] gesagt: "Auf diese Weise entsteht diese ganze große Ansammlung von Leid", weil [allgemein] festgelegt ist: "Was gemacht ist, ist vergänglich und *(la)* was vergänglich ist, ist leidvoll", deshalb*(ni?)* sind alle diese zwölf Glieder [selbst] vergänglich, und da sie vergänglich sind, haben sie Peinigung zu ihrem Wesen, und weil sie Peinigung zum Wesen haben, sind sie leidvoll. [Da ferner] was vergänglich ist, nicht wesenhaft entstanden ist, und was wesenhaft nicht entstanden ist, kein wirkliches Entstehen hat, deshalb *(źes)* hat [Nāg.] gesagt:

Insofern sie leidvolle Wirkung[en] sind (**duḥkhaphalam* als Karmadhāraya), **sind sie nicht entstanden,**

Der Sinn ist: "Weil sie leidvolle Wirkung[en] sind, sind sie unentstanden".

Sollte meine Vermutung stimmen, wären die beiden Sätze: *de ñid kyis na...źes so // gaṅ źig byas pa de mi rtag la /*, die vielleicht der Länge einer Zeile eines in Teile zerbrochenen Blattes einer Handschrift entsprechen, aus Versehen einige Zeilen tiefer versetzt worden.

836. Man könnte annehmen, daß **ajātam* sich nur auf **duḥkhaphalam* (im Sinne eines Karmadhāraya) als Subjekt bezieht, und daß somit nur der *duḥkhaskandha*, d.h. die Wirkung des Gesamtprozesses des PS, **ajāta* wäre. **Aṅgadvādaśakam* ließe sich allerdings dann nicht mehr konstruieren. Hier ergibt sich m.A.n. eine interpretatorische Schwierigkeit: Faßt man die bisherige Deutung Cas, sofern ich sie richtig verstanden habe, zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Zunächst wird **duḥkhaphalam* als Bahuvrīhi dahingehend interpretiert, daß es sich dabei um den *kevalo duḥkhaskandha* als Wirkung aller zwölf Glieder des PS, d.h. des Gesamtvorganges als Ursache handelt. Wie schon in Anm. 835 erwähnt, scheint es in Cas Interpretation danach eine Verschiebung zu geben, insofern als nicht mehr von der leidvollen Wirkung (im Sinne des *duḥkhaskandha*) des gesamten Vorgangs des PS die Rede ist, sondern von der durch die Kontingenz und somit durch die Vergänglichkeit bedingten Leidhaftigkeit jedes einzelnen seiner Glieder (s. besonders: *yan lag bcu gñis po 'di rnams ni mi rtag pa'o //*).

Da die Glieder des PS in einem Ursache-Wirkung-Verhältnis stehen, ist jedes Glied Wirkung des vorigen (selbst die *avidyā*, die durch den *ayoniśo manaskāra* bedingt ist); da sie bewirkt sind, sind sie vergänglich und somit leidvoll und daher (vorwiegend, weil sie bewirkt und vergänglich sind) nicht wesenhaft entstanden.

Nach diesen Ausführungen erscheint die Frage des Gegners (ŚSV 24,2,3-4, *su źig skye ba med źe na*) etwas befremdend. Als Antwort wird der Pratīka: *rten 'byuṅ yan lag bcu gñis gaṅ* zitiert, dessen anschließende Erklärung leider nicht eindeutig ist. Man könnte verstehen: "Auch die Glieder, die Ursache sind - im Gegensatz dazu war ja vorher von den Gliedern die Rede, die selbst leidvolle Wirkungen sind -, sind ohne Entstehen". Da jedes Glied sowohl Ursache (vielleicht mit Ausnahme von *jarāmaraṇam*, das nur Wirkung zu sein scheint) als auch Wirkung (selbst die *avidyā* als Wirkung des *ayoniśo manaskāra*) ist, wäre diese Aussage fast redundant. Denkbar wäre, daß an die Unterteilung der zwölf Glieder des PS in solche, die *hetus* (d.h. *avidyā, saṃskāra, tṛṣṇā, upādānam* und *bhava*) und solche, die *phala* sind (d.h. die übrigen), - gemäß dem Nāg zugeschriebenen PSHK - gedacht wurde. Oder daß es sich mit *rgyu'i yan lag kyaṅ* um das Glied handelt, das par excellence als allererste Ursache des PS angesehen wird, nämlich die *avidyā*. Die Absicht der Frage und der Antwort wäre dann klarzustellen, daß alle Glieder des PS, nicht nur die allgemein als Wirkung geltenden, sondern auch die *avidyā*, da sie selbst doch auch Wirkung ist, ohne Entstehen sind.

Schließlich könnte man den Satz noch folgendermaßen verstehen: "Da auch die [als] Ursache [des *duḥkhaskandha* fungierenden zwölf] Glieder [selbst] leidvoll und deshalb von der Entstehungslosigkeit befallen sind...". Dies würde beinhalten, daß erst ab hier die Leidhaftigkeit jedes der einzelnen Glieder des PS in Betracht gezogen wird und daß vorher immer nur von der Entstehungslosigkeit der leidvollen Wirkung (im Sinne des *kevalo duḥkhaskandha*) eines als Gesamtprozeß betrachteten PS als Ursache die Rede war. Um dies zu rechtfertigen, müßte man davon ausgehen, daß unser Text (ŚSV 24,2,1) folgende Lacuna aufweist: *yan lag bcu gñis po 'di rnams* <*kyi 'bras bu*> *ni mi rtag pa'o //*.

837. *Yoṅs su bzuṅ ba, *parigṛhīta*, vgl. Ālaya, Anm. 147c.

838. Auf Grund des Verlaufs der Argumentation würde man hier statt *gaṅ gi phyir* eher **de'i phyir* erwarten. Vielleicht ist **atas* zu **yatas* verlesen worden. Es wäre auch möglich, diesen Satz als Einleitung zur zweiten Vershälfte aufzufassen: "[Auch] aus folgendem Grunde (**ataś*<*ca*>) ist auch dieses in den zwölf Gliedern bestehende Entstehen in Abhängigkeit, von dem [Nāg. im Vers] gesagt hat, es habe eine leidvolle Wirkung, ohne Entstehen. Aus welchem [Grund]? Weil, wenn man es

untersucht,...

839. Wörtl. "eingeschlossen in, enthalten in" **saṃgṛhīta*.

840. So wie er vorliegt, ergibt der Anfang des Kommentars zur zweiten Vershälfte (ŚSV 24,2,6-24,3,1) folgendes Bild. Entsprechend der Reihenfolge der Widerlegung in der Kārikā wird zuerst die Möglichkeit der Entstehung des PS in einem *kṣaṇa* dadurch widerlegt, daß die allgemein akzeptierte Auffassung, wonach die zwölf Glieder sich auf drei Existenzen erstrecken, referiert wird. Anschließend (ŚSV 24,2,7-8) wird gesagt, daß [der PS auch nicht in mehreren Augenblicken] entsteht, weil mehrere Augenblicke nicht gleichzeitig nebeneinander existieren können (*du ma'i sems kyaṅ dus gcig tu ñe ba ma yin pa'i phyir mi skye'o //*). Man vermutet, daß es sich hiermit schon um die Erklärung der Widerlegung der Möglichkeit der Entstehung des PS in mehreren *kṣaṇas* handelt. Darauf (ŚSV 24,2,8-24,3,1) wird argumentiert, daß die drei Existenzen, auf die die Glieder des PS verteilt sind, nicht gleichzeitig existieren können und daß somit der PS nicht in einem einzigen *kṣaṇa* entstehen kann, was wiederum zur Widerlegung des *ekacittaka* PS gehört (*sems gcig la yaṅ 'das pa... gcig la brten pa rigs pa daṅ 'gal ba'i phyir ro //*) und inhaltlich so eng an den vorletzten Satz anschließt, daß der vorherige Satz als deutliche Unterbrechung des Gedankenganges empfunden werden kann. Schließlich (ŚSV 24,3,1) erscheint ein offensichtlich unmotiviertes *źes bya la* und anschließend, völlig in der Luft hängend, der Schlußsatz: "Auch in vielen [Geistes-Augenblicken] ist [die Entstehung des PS] unmöglich". Der Verdacht liegt nahe, daß hier Sätze verschoben worden sind. Vermutlich wäre die richtige Reihenfolge der Sätze (ŚSV 24,2,6-24,3,1) folgende:

de la ma rig pa daṅ 'du byed dag / 'das pa'i srid pas bsdus pa'i phyir daṅ /...ma 'oṅs pa'i srid pas bsdus pa'i phyir sems gcig la mi skye la / < > sems gcig la yaṅ 'das pa daṅ / ma 'oṅs pa daṅ / da ltar byuṅ ba'i srid pa rnams cig car du yod pa ma yin te / sṅar daṅ phyi ma'i yan lag dag sa bon daṅ myu gu bźin du sems gcig la brten pa rigs pa daṅ 'gal ba'i phyir ro // < du ma'i sems kyaṅ dus gcig tu ñe ba ma yin pa'i phyir mi skye'o // > źes bya la / du ma la yaṅ de mi srid do //

Der Satz *du ma'i sems kyaṅ dus gcig tu ñe ba ma yin pa'i phyir mi skye'o //*, der vielleicht der Länge einer Zeile in einer Handschrift entsprach, ist also einige Zeilen nach oben versetzt worden. Da wir ca. ein halbes Folio vorher (s. Anm. 835) auch schon die Verschiebung eines Satzes hatten, und zwar dort umgekehrt um ein Paar Zeilen nach unten, wäre vielleicht denkbar, daß jemandem der Versuch, die auseinandergebrochenen Teile eines beidseitig beschriebenen Handschriftenblattes wieder zusammenzufügen, mißlungen ist. Obwohl die beiden verschobenen Textstücke unterschiedlicher Länge sind, halte ich es für nicht ausgeschlossen, daß es sich hierbei um Vorder- und Rückseite desselben Bruchstückes handelt. Auffallend ist, daß sowohl in der vorliegenden falschen als auch in der von mir für richtig gehaltenen Reihenfolge der Sätze sich in der tibetischen Syntax nichts ändert, so daß offen bleibt, ob die falsche Verschiebung der Sätze von der indischen oder tibetischen Tradition des Textes herrührt.

841. Mit dem Argument, daß sich kausal bedingende Glieder, wie Same und Sproß, aufeinanderfolgen (d.h. sich auf mindestens zwei *kṣaṇa* erstrecken) müssen, hat Ca vorher die Möglichkeit, sie entstünden in einem und demselben Augenblick, ausgeschlossen. Vermutlich mit dem Argument, daß zwischen Gliedern, die zeitlich aufeinanderfolgen, keine Kausalität bestehen kann, da im Augenblick der Ursache die Wirkung noch nicht existiert, und umgekehrt, zur Zeit der Wirkung die Ursache nicht mehr vorhanden ist, widerlegt er die Möglichkeit des Entstehens in Abhängigkeit in mehreren Augenblicken, d.h. für zwei im Ursache-Wirkung-Verhältnis stehende Glieder in mindestens zwei *kṣaṇa* und für die gesamte Verkettung von Ursache-Wirkung-Verhältnissen in mehreren Augenblicken.

842. Die Erkenntnis erschließt sie oder stellt sie sich vor.

843. Das Skt.-Original zu der folgenden Darstellung des *kṣaṇika* PS findet sich AKBh 133,1-8, woher sie Ca vermutlich übernommen hat, und lautet wie folgt: *ekasmin khalv api kṣaṇe dvādaśāṅgāni bhavanti / tadyathā lobhavaśena prāṇinaṃ jīvitād vyaparopayet / yo mohaḥ sāvidyā / yā cetanā te*

saṃskārāḥ / vastuprativijñaptir vijñānam / vijñānasahabhuvaś catvāraḥ skandhā nāmarūpam / nāmarūpe vyavasthāpitāni indriyāṇi ṣaḍāyatanam / ṣaḍāyatanābhinipātaḥ sparśaḥ / sparśānubhavanaṃ vedanā / yo lobhaḥ sa tṛṣṇā / tatsaṃprayuktāni paryavasthānāni upādānam / tatsamutthitam kāyavākkarma bhavaḥ / teṣāṃ dharmāṇām unmajjanam (vgl. AKVyWo 286,13 statt *utsarjanam*) *jātiḥ paripāko jarā bhaṅgo maraṇam iti*. Zum Verständnis der einzelnen Aussagen s. AKVyWo 286,2-15. Saṃghabhadras Darstellung des *kṣaṇika* PS T Nr.1562 493b 27- c 3 weicht von der vorliegenden Wiedergabe etwas ab. Vgl. außerdem DBhS 49,10-17 u. 51,21.

844. ŚSV liest *rñed pa'i dbaṅ gis *lābhavaśena* statt *lobhavaśena*.

845. Offensichtlich hat unser Übersetzer **prāṇino*, bzw. ohne Sandhi **prāninaḥ* statt *prāṇinaṃ* gelesen.

846. Das Skt.-Manuskript, das unserer Übersetzung als Vorlage diente, muß an dieser Stelle korrupt oder schwer leserlich gewesen sein. Der Skt.-Text, so wie er in AKBh überliefert wird, liest an dieser Stelle:...*vijñānam / vijñānasahabhuvaś catvāraḥ skandhā*... Offensichtlich ist in der Vorlage unserer Üb. am Anfang des Satzes *vijñāna* durch Haplographie ausgefallen. Vermutlich hat unser Übersetzer **sahabhu-vaśāt* statt *sahabhuvaś catvāraḥ* gelesen, wobei eine Wiedergabe des übriggebliebenen *-vāraḥ* ausgeblieben ist. Da die vorliegende tib. Übersetzung an dieser Stelle keinen Sinn ergibt, habe ich mich nach dem Skt. gerichtet.

847. So AKBh 133,5. ŚSV *skye mched las mṅon par grub pa* setzt eher ein **-abhi-nir-yātaḥ* oder **-abhi-nir-jātaḥ* voraus; "was aus [seinem] sechsfachen Bereich hervorgegangen ist, ist die Berührung".

848. ŚSV *gsal bar snaṅ ba* ist eher eine Wiedergabe von *unmajjanam* als von *utsarjanam* und bestätigt die Lesart von AKVy.

849. Folgende Übersetzung der vorangehenden Passage wäre noch möglich: Welche folgendermaßen meinen (*gaṅ źig 'di sñam du sems na*): "Man [kann alle] zwölf Glieder auf nur einen einzigen [Augenblick des] Geistes verteilen: Wenn z.B. [ein Mensch]..., ihr Heranreifen das Alter, ihr Zugrundegehen der Tod.", die haben [damit] nur ein Ertönenlassen von [leeren] Worten von sich gegeben (*gsuṅs* wäre allerdings ein Fehlgriff des Übersetzers, der die Konstruktion nicht richtig verstanden haben dürfte). Richtig; Nicht-Wissen usw. sind [in diesem Schema] auf einen [einzigen] Augenblick bezogen (*byas*); aber (*kyi*) es wird [in diesem Schema] kein Ursache-Wirkung-Verhältnis gelehrt; das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ist nämlich der [wahre] Sinn des Entstehens in Abhängigkeit..."

850. Das Beispiel der brennenden Leuchte und ihres Lichtes dient zur Veranschaulichung verschiedener Theorien in der buddh. Philosophie (vgl. May, Index unter *pradīpa* und insbesondere Anm.284 u. 1062). In unserem Fall wird dieses Gleichnis allerdings zur Verdeutlichung der von May o.c. nicht erwähnten Theorie der Sarvāstivādin verwendet, wonach ein Kausalitätsverhältnis zwischen gleichzeitig existierenden Daseinsfaktoren existieren kann, nämlich bei den sog. *sahabhūhetu* (AKK II 50cd-51).

851. Der Sinn dieser Begründung des Mādhyamika gegen die Gültigkeit des Leuchte-Licht-Gleichnisses ist mir wegen seiner Knappheit nicht klar. Vermutlich will Ca damit sagen, daß zwischen dem Augenblick, in dem die Lampe angezündet wird und ihrem Ausstrahlen von Licht doch eine, wenn auch noch so kurze, zeitliche Aufeinanderfolge besteht, oder weil die (onto)logische Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung dieses "Beispiel" für den Mādhyamika unerwiesen macht.

852. Dieser Satz, der die Schlußfolgerung zu dieser ganzen Kārikā beinhaltet — und nicht nur zum letzten Pāda — ist m.A.n. korrupt. Er müßte eher lauten: *gaṅ gi tshe sems gcig la yaṅ du ma la yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba mi srid pa de'i tshe rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba skye ba med do źes grub bo*. Oder als Begründungssatz mit *gaṅ gi phyir... de'i phyir...* umrahmt sein.

853. Etwa bis zum Ende des Kommentars zu dieser Kārikā soll Pa tshab ñi ma grags unter Mithilfe von Mudita(śrī) im Ra mo che Tempel in Lhasa die von Abhayākaragupta und Snur Dha rma grags angefertigte Übersetzung revidiert haben (vgl. BA 342-43 u. meine Diss. XLVII, LXXX).

854. Die von mir gegebene Übersetzung entspricht dem von mir erwarteten Sinn und nicht dem tib. Wortlaut dieses Satzes.

Zur Verdeutlichung der Problematik ist es angebracht, unsere vorliegende Textstelle: (ŚSV 24,4,3) *...bcom ldan'das kyis rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag brgyud ma rnams kyis rgyu brgyud ma ñe bar gsuṅs la / yod bźin pa ma yin pa'i mo gśam gyi bu la rgyu brgyud mar ñe bar ma bstan pas /...* mit folgenden Parallelstellen zu vergleichen:
(ŚSV 25,1,7-8)... *yan lag brgyud ma rnams kyis rgyu brgyud mar bstan pa yod pas...*
(ŚSV 25,2,2)...*de dag gi rgyu brgyud mar bstan pa las...*

Die tib. Tradition bestätigt den Plural im Instrumental *brgyud ma rnams kyis* und spricht für eine Ergänzung des Terminativs *brgyud mar* vor *ñe bar gsuṅs*, so daß man auch folgende Übersetzung in Erwägung ziehen könnte: "...so hat dennoch der Erhabene das Entstehen in Abhängigkeit, mit Hilfe (Instr.) der Kette (seiner) Glieder (oder: seiner eine Kette [bildenden] Glieder) als (Term.) Kette von Ursachen gelehrt (oder: als Ursachen, die eine Kette [bilden]). Bezüglich des nicht existierenden Sohnes einer unfruchtbaren Frau spricht (das Perfekt ist allerdings problematisch!) man nicht von einer [zu dessen Entstehung führenden] Ursachenkette."

Brgyud ma ist m.W. lexikalisch wenig belegt (1 Beleg als Wiedergabe von *prabandha* bei LC und Roerich). Daß es sich um die Wiedergabe von Skt. **paramparā* handelt, was normalerweise mit *rgyud pa/ brgyud/brgyud pa* wiedergegeben wird, scheint mir ziemlich sicher zu sein. Bemerkenswert ist jedoch, daß es in unserer tib. Übersetzung nicht als Substantiv, sondern eher als Adjektiv (sogar im Plural: *yan lag brgyud ma rnams*), vielleicht im Sinne von "eine Kette [bildend]", gebraucht worden zu sein scheint.

Geht man von folgender hypothetischen Rekonstruktion aus: **tathāpi Bhagavatā pratītya-samutpannāṅgaparampara(/ā)yā hetuparamparopadiṣṭā / na tv avidyamānasya vandhyāputrasya hetu-paramparopadiṣṭā /* so könnte es sein, daß der tib. Übersetzer statt des Gen. *aṅgaparamparāyā* einen Instr. *aṅgaparamparayā* gelesen hat und, da die Skt.-Konstruktion ihm dann nicht mehr klar war, *hetuparamparā* nicht als Subjekt, sondern als prädikative Bestimmung zu *upadiṣṭa* aufgefaßt hat. Falls die oben vorgeschlagene Rekonstruktion stimmt, hätte man als tib. Wiedergabe Folgendes erwartet: **rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag brgyud ma rnams kyi rgyu brgyud ma ñe bar gsuṅs la / yod bźin pa ma yin pa'i mo gśam gyi bu la rgyu brgyud ma ñe bar ma bstan pas...* Für die Lesung eines Gen. *yan lag brgyud ma rnams kyi* gegen den Instr. der tib. Tradition spricht übrigens auch im Vergleich die Partikel *la* in *yod bźin pa ma yin pa'i mo gśam gyi bu la*.

855. *ñe bar gsuṅs* ist in den einschlägigen Wörterbüchern u. Indizes nicht belegt u. in diesem Text Hapax legomenon. Die mong. Wiedergabe dieser Stelle mit *"oiratu quy-a nomlaysan"*, "hatte in sich annähernder Weise verkündet", ist wenig hilfreich. Es muß sich inhaltlich um ein Synonym zu dem am Ende des nächsten Satzes befindlichen *ñe bar bstan pa* **upadiś* handeln.

856. Zitat aus dem Sahetusapratyayasanidānasūtra. Skt.-Originale unserer Stelle finden sich: Pras 452,6-9; AKVyWo 288,26-28. Hierzu Pras 452, Anm.3; De Jong TNP 238. AKL Troisième Chapitre, S.70, Anm.3.

857. Die uns erhaltenen Skt.-Originale fügen an dieser Stelle noch eine Frage hinzu: *kaś ca bhikṣavo 'vidyāyā hetuḥ* (AKVyWo 288,26-27 ergänzt sogar noch darüberhinaus: *kaḥ pratyayaḥ kiṃ nidānam).*

858. *źes brjod par bya bar 'gyur* hat in den Skt.-Versionen dieses Zitates keine Entsprechung.

859. Möglicherweise steckt hinter dem abschließenden *pas so //* nur ein **iti*. Folgende Rekonstruktion wäre denkbar: **tatra yady avidyā na syāt, asyā hetūpadeśo na bhavet, na hy avidyamānāyā api? khapuṣpamālāyā hetūpadeśaḥ (hetur upadiśyate) / avidyāyās tu hetur ayoniśo manasikāra upadiṣṭa*

iti /

860. Zu den vier verkehrten Auffassungen s. MMK XXIII,1 u. 13. Ca gibt Pras 460,7-461,7 eine Beschreibung der vier *viparyāsa*. Demnach bestehen sie darin, daß man das Vergängliche für ewig *(nitya; rtag pa)* hält, das Leidvolle für glückbringend *(sukha; bde ba)*, das Unreine für rein *(śuci; gtsaṅ ba)* und schließlich das, was nicht das Selbst ist, als das Selbst *(ātman; bdag)* betrachtet. Bis auf eine einzige Belegstelle (ŚSV 40,4,3) wird in unserem Text die verkehrte Auffassung des Reinen *(śuci)* nicht mit *gtsaṅ ba*, sondern stets mit *sdug pa* übersetzt, was normalerweise Wiedergabe von Skt. *śubha* ist. Zu den *viparyāsa* s. May Anm. 620 u. meine Diss. S. 159, Anm. 3 u. S. 243-44.

861. Skt.-Vorlage vermutlich: **sa ca (/punar) caturviparyāsa-svabhāva-nityātma-śuci-sukha-bhedena avidyāhetubhāvenāvaseyaḥ* (oder *°-gantavyaḥ*).

862. Statt *de las *tato* erwartet man *gaṅ las *yato*.

863. Das Nicht-Wissen ist direkte Ursache der Gestaltungen und indirekte Ursache der weiteren Glieder des PS. Es ist selbst Wirkung der *viparyāsa*. Im vorigen Satz hat Ca bewiesen, daß, da sein Produkt, der Prozeß des PS, nicht existiert, das Nicht-Wissen als wirkliche Ursache nicht existieren kann. Im folgenden Satz wird er nachweisen, daß es auch als wirkliche Wirkung nicht existiert, da seine Ursache, die *viparyāsa*, selbst nicht existieren.

864. Meine Übersetzung dieser Kārikā richtet sich nach der Interpretation Cas. Über andere Erklärungen dieses Verses vgl. meine Diss. S. 244-249.

865. Die eigentliche Kommentierung dieser Kārikā erfolgt in Form eines Streitgespräches zwischen dem Mādhyamika und einem Gegner, den man wohl in den Reihen der Sautrāntikas zu suchen haben dürfte. Es wird nur, stellvertretend für die übrigen, die erste verkehrte Auffassung *(nitya/anitya)* ausführlich erörtert. Von zentraler Bedeutung für die Argumentation ist die Theorie, wonach sich die Erkenntnis *(vijñāna)* nach ihrem Objekt färbt; sie spiegelt ihr Objekt wieder, indem sie, so wie es von den Buddhisten selbst formuliert wurde, "unter dem Aspekt *(ākāra)* ihres Objektes entsteht" (vgl. YṢVSS Anm. 154, 492 & 3,3). Wenn, so argumentiert Ca, ein Objekt unter dem Aspekt der Ewigkeit vor/in der Erkenntnis erscheint, d.h., ihr unmittelbar offenbar (ŚSV 25,1,2 *rnam par śes pa la grags pa'i rnam pa*; vgl. seine Definition von *pratyakṣa* Pras 71,10-72,1; dazu CŚṬT Anm. 374) ist, kann die Erkenntnis der Ewigkeit ihrem momentanen Objekt gegenüber nicht als verkehrt gelten. Der Umstand, daß derselbe als ewig erscheinende Gegenstand von derselben Person zu einem anderen Zeitpunkt oder von anderen Personen gleichzeitig unter dem Aspekt der Vergänglichkeit wahrgenommen werden kann, ist für Ca der Beweis, daß alle Aspekte der Viparyāsas, sowohl die angeblich "richtigen" als auch die angeblich "falschen" - und nicht nur die, sondern überhaupt alle vor dem Vijñāna erscheinenden Aspekte - nur Produkte der Vorstellung *(kalpanā)* sind, die von ihr auf die ohnehin schon leeren und somit unwirklichen Objekte übertragen werden.

Bei den Aspekten der verkehrten Auffassungen könnte zwar das Glück *(sukha)*, bzw. dessen Gegenteil *(duḥkha)*, als eine eine Sinneserkenntnis begleitende Empfindung erfahren werden, da jede Erkenntnis *(vijñāna/citta)* — gleichgültig ob Sinnes- oder Geistes-Erkenntnis — immer mit den Caittas (AKK II,23) auftritt, die die Besonderheiten des erkannten Objektes herauskristallisieren; die drei anderen Aspekte aber, (moralische) Reinheit, Ewigkeit und Selbst, dürften vor allem Objekte des Manovijñāna sein. Für Ca sind m.A.n. alle Aspekte der Viparyāsas nur *mānasapratyakṣa*.

In Anbetracht der allgemeinen Unzuverlässigkeit unserer tib. Übersetzung erweckt die vorliegende Textstelle ein großes Mißbehagen. Ich muß gestehen, daß ich mir nicht überall bis ins letzte Detail darüber im klaren bin, wie der Text grammatisch zu verstehen ist, so daß meine Übersetzung nur tentativen Charakter hat.

866. Für ähnliche Definitionen s. MMK XXIII,13ab, dazu Pras 460,7-8; CŚṬ 30,2,2-3. Die Lesart *mi rtag pa la rtag par 'dzin pas* ist Lectio difficilior und sicherlich ursprünglicher, da es vermutlich einen Skt. Abl. wiedergibt, so wie man ihn bei Worterklärungen im Skt. antrifft, etwa: **anitye*

nityagrahād viparyāsaḥ. In Ausnahmefällen kann ein Instrumental auch *iti* wiedergeben: **anitye nityagraha iti viparyāsaḥ*. Von der tib. Syntax aus gesehen, wäre die Lesart ohne Instrumental, so wie CD es korrigiert haben, sicherlich besser.

867. *Ci slar yaṅ de (/)* betrachte ich als Zwischenfrage des Mādhyamika **kiṃ punas tat?* oder **kaḥ punaḥ saḥ?* Da allerdings vorher schon eine Art Definition eines *viparyāsa* gegeben worden ist, hätte ich eher die Frage erwartet: "Warum/wieso ist das verkehrt?".

868. Die Negation *med na* paßt nicht in die Argumentation. Vielleicht hat der tib. Übersetzer einen Avagraha dort vermutet, wo keiner hingehörte, etwa in: *...avagame [']sati* statt *sati*; oder *źe na* ist in der tib. Tradition zu *med na* verlesen worden.

869. Während der Gegner **vipratipatti* nur epistemisch versteht, wird der Ausdruck von Ca zunächst absichtlich ontologisch verwendet. Der Satz lautete vielleicht: **viparyastatvād viparyāsa vipratipattiḥ* (oder: *mithyāpratipattiḥ*).

870. Da es zu *gaṅ gi tshe* kein korrelatives Demonstrativpronomen gibt, ist es vielleicht möglich, daß **yad anitya...* zu **yadānitya...(= yadā + anitya)* verlesen worden ist.

871. Oder sollte man hier eine Negation mißachten und verstehen: "...und das Ewige (*rtag* statt *mi rtag*, **nitya* statt *anitya*) ist auch nicht [an sich] verkehrt!"

872. Der Terminativ *du* in *rtag pa ñid du logs su bźag nas* wurde in dieser Übersetzung nicht berücksichtigt.

873. So wie sie vorliegt, erscheint die mit *des na* eingeleitete Schlußfolgerung als redundant, insofern als sie gerade das wiederholt, was im vorigen Satz schon als Folgerung ausgedrückt wurde. Ich würde daher lieber **gaṅ gi phyir* statt *des na* lesen und das *yaṅ* nach *rnam par śes pa de* nicht einschränkend auf diesen Ausdruck beziehen, sondern auf den ganzen Satz. Wahrscheinlich ist **yataś ca* zu **ataś ca* verlesen worden.

874. In Anbetracht der Tatsache, daß vermutlich **yatas = *gaṅ gi phyir* zu **atas = des na* verlesen wurde, ist anzunehmen, daß die Konstruktion unzuverlässig ist; möglicherweise fing mit *yod pa la rtag pa...* der Folgesatz an, so daß man auch folgendermaßen übersetzen könnte: "Und weil diese Erkenntnis [eines ewigen Aspektes] nicht auf ein vergängliches [Phänomen bezogen] ist, [kann man ihr lediglich entnehmen, daß] sie einen [tatsächlich] vorhandenen [Gegenstand] als ewig erfaßt; wieso also ist die Auffassung des Ewigen verkehrt?"

875. Die Anhäufung von Relativpronomina am Anfang dieses Satzes erschwert das Verständnis dieses Satzes. Ich gehe davon aus, daß *gaṅ las* korrelativ zu *rnam pa de las* steht und "der Aspekt von dem aus" oder " auf Grund dessen die Erkenntnis erzeugt wird" bedeutet. *Gaṅ gi* bezieht sich auf *dṅos po* " Die Erkenntnis eines Phänomens bestimmt man...". Schließlich sieht es so aus, als ob es zu *gaṅ la* kein korrelatives Demonstrativpronomen gäbe und vice versa zu *des na* das entsprechende Relativpronomen fehle. Da alle Faktoren, die hier thematisch sind, das Objekt *(dṅos po)*, sein Aspekt und die Erkenntnis, namentlich genannt und mit Relativ- und/oder Demonstrativpronomina bedacht worden sind, vermute ich, daß *de na/la *tatra* zu *des na *tena* korrumpiert worden ist und daß die beiden Korrelativa * *yatra... tatra* sich entweder auf die Person, bei der die Erkenntnis stattfindet, beziehen oder der vorliegenden Aussage einfach allgemeingültigen Charakter im Sinne von; "[Immer] wenn (*yatra*)..., [immer] dann (*tatra*)..." verleihen sollen.

876. Ich betrachte die Lesart *gźan gyi rnam par* als ursprünglicher. Vielleicht müßte man ergänzen: **gźan gyi rnam par (bskyed pa) ma yin pa'i phyir*.

877. *Gaṅ źig* gibt vielleicht eine Konjunktion **yat* "so daß" wieder. Klarer wäre vielleicht **gaṅ (źig) las *yatas*.

878. Vgl. ŚSV 24,4,3.

879. Vgl. Anm. 854.

880. Konstruktion nicht ganz klar; das Relativpronomen *gaṅ źig* ist vermutlich mit *źes bstan la* als einleitendes Element zu fassen, etwa in einem Satz: **tatra yad uktam ... iti, <tad> anena nayenānupapannaṃ yad āha - viparyāsa°...*

881. Ich fasse das Attribut *phyin ci log bźi las byuṅ ba(i)* kausal auf.

882. Es wäre auch möglich, daß **yathā* zu **yatra (gaṅ du)* verlesen worden ist, was im Tibetischen mit *ji ltar* als Korrelativ zu *de bźin du* im Rahmen eines Vergleiches hätte wiedergegeben werden müssen.

883. Warum unser Autor ein Glied in der Kette übersprungen hat, ist mir nicht klar. Man hätte erwartet, daß er sagt: " Wenn es die Gestaltungen nicht gibt, entsteht das Erkennen nicht". Eine Lacuna ist nicht auszuschließen.

884. Oder: "Dieser Glieder", falls im Skt. **tad-aṅga...* stand.

885. Die Plural- bzw.Dualpartikel *dag* erscheint mir hier fehl am Platze, denn es geht zunächst mal nur um das Nicht-Wissen.

886. Vielleicht Wiedergabe von: **atraiva tāvat* oder **atra tāvad eva* = "so ohne weiteres in diesem [Lehrsystem]".

887. Diese Stelle, deren Quelle mir nicht bekannt ist (vgl. ŚāStSū LVP 82,3-4), wird von Ca.mit leichten Varianten oft zitiert: Pras 180,2-3; 558,8. MAvBh 217,2; 262,4-6; s. dazu noch MMK XXVI,1 u. Pras 543,1; ferner NidSa, sūtra 10 Abs. 11b.

888. Auch hier scheint mir die Plural-Partikel *dag* überflüssig. Das Skt.-Original liest nur: *ayaṃ pudgalo...* Vielleicht hat *dag* in ŚSV die sonst im Tibetischen nicht übliche Funktion der Verallgemeinerung? Nicht eine bestimmte Person, sondern eine beliebige...

889. Alle anderen Zitate dieser Stelle lesen hier *āniñjya (āneñjya, ānejya)*, tib. *mi g-yo ba* (s. dazu May Anm. 409), und nicht *luṅ du ma bstan pa* = Skt. *avyākṛta*. Vermutlich hat unser Übersetzer, vielleicht weil er das terminologisch etwas schwierigere Wort *āniñjya* an der entsprechenden Stelle nicht lesen konnte, diesen Begriff durch den geläufigeren Terminus *avyākṛta* (vgl. Pras 385,6 *kuśalākuśalāvyākṛta..)* ersetzt. Unsere tib. Übersetzung wäre an dieser Stelle entsprechend der Parallele z.B. in Pras. 180,2-3 in: *mi g-yo ba'i 'du byed kyaṅ* zu verbessern und entsprechend zu übersetzen: "... und [heilvolle] Kräfte [,deren Auswirkungen] unweigerlich [im *rūpa-* oder *ārūpya-dhātu* zu erfahren sind]. Zu *āniñjya-karma* vgl. AKK IV 46ab. AKL III, S.106-107; Ālaya Anm. 875.

890. Die Syntax dieses Satzes ist in der vorliegenden Form unklar. Statt *rnam par bźag pa ni* würde ich *rnam par bźag (pa) na* lesen; *'di ltar* steht wohl für *de'i tshe* als Korrelat zu *gal te; 'du byed med pa'i phyir* ist vermutlich eine unglückliche Wiedergabe eines Loc. abs. **asatsu saṃskāreṣu*, was auf Grund des Kontextes besser konditional als kausal in Form von: **'du byed med na...* hätte wiedergegeben werden sollen.

891. Die Syntax dieses Satzes im Tibetischen ist problematisch. Man vermißt zu *gaṅ źig* ein entsprechendes Demonstrativpronomen. Da der Terminativ *du* nach *rgyu ñid* schwer konstruierbar ist, ist fraglich, ob nicht **de* zu *du* verschrieben worden ist. Statt *'brel pa byas pa las yin gyi* hätte man eher *'brel pa las byas kyi* erwartet. Vielleicht ist von folgender Rekonstruktion auszugehen: **hetor yad dhetutvaṃ tasya (/tat)-phalasaṃbandhakṛtam* (oder *°-kṛtatvād), asati tu saṃbandhe na kadācid (?) dhetutvāt (??)* und *'brel pa byas pa las* ließe sich als wörtliche Wiedergabe von **saṃbandha-kṛtatvād* erklären.

892. Daß erst das Zustandekommen der Wirkung die Ursache als solche ausmacht und somit daß die Wirkung Ursache, oder besser gesagt, logischer Beweis *(hetu)* der kausalen Wirksamkeit *(kāraṇatvam)* der Ursache ist, ist ein allgemein bekannter "Grundsatz" der Mādhyamikas. Eine Angabe des Parallelmaterials bei Ca. sowie der Übersetzungen und Anmerkungen dazu findet sich MAvTa Anm. 16 s. ferner CŚṬM II,S.84 Anm.28.

893. Die Negation *mi* vor *'gyur la* ist falsch.

894. Man würde erwarten: **rgyu daṅ 'bras bu'i sgras.*

895. Im allgemeinen ist *'di ltar* vor-verweisend und *de ltar* rück-verweisend; im Skt. steht für beides *evam*. An dieser Stelle würde ich nur *de ltar* erwarten, vermutlich für **yataś caivaṃ.*

896. Vgl. Pras 101,14 u. 458,14-15 *pārāvaravat...hrasvadīrghavat*; 459,5 u.9.

897. Möglicherweise hat der tib. Übersetzer aus interpretatorischen Gründen den Terminativ nach *rgyu* ergänzt. Analog zu der Untersuchung der Wirkung einige Zeilen weiter unten (ŚSV 25,3,7-8) könnte man ohne Terminativ verstehen: "Wenn die Ursache wesenhaft existierte, dann müßte die Ursache unabhängig von der Wirkung sein".

898. Sie würde ihre Funktion, ihr Wesen als Ursache verlieren; vgl. MAvBh 291,18 ff.

899. Vgl. die Definition der Ursache Pras 124,9 = Pras Tib 101,7 = May S. 89-90 u. MAvBh 291,18 = MAvTa S. 55. Ich gehe davon aus, daß *gaṅ las* in unserem Text zwar **yasmāt* oder **yatas* wiedergibt, allerdings nicht im Sinne eines innerhalb des Begründungssatzes zur Definition gehörenden Relativpronomens, sondern als eine den Begründungssatz einleitende Konjunktion zu verstehen ist. Vielleicht ist *rgyu ni* im Tibetischen irrtümlich mit diesem Satz konstruiert worden und gehörte eigentlich zum Vorsatz: **ataś ca nirhetukatā syād dhetoḥ / yataḥ...* Falls der Satz in der Skt.-Handschrift ohne Interpunktion (/) war, wäre eine Verwechslung *...dhetor yataḥ...* zu *...dhetur yataḥ* nicht auszuschließen.

900. Parallel zur Erörterung der wesenhaften Existenz der Ursache würde ich hier erwarten: *de'i phyir rgyu la ltos la / rgyu la ltos pa'i phyir...*

901. Da im Anschluß an das Zitieren der ganzen Kārikā nur die Pādas a und b kommentiert werden und anschließend nochmals die Pādas c und d zitiert werden, bevor sie kommentiert werden, erhebt sich die Frage, ob das Zitieren der ganzen Kārikā vor der Kommentierung der Pādas a und b nicht das Werk des Übersetzers oder gar eines tib. Redaktors ist und stattdessen ursprünglich nur ein Zitat der beiden ersten Pādas im Text vorlag.

902. D.h. unter den in der vorigen Kārikā geschilderten Voraussetzungen. Statt *de'i tshe* hätte man eher *de ltar, *yac caivaṃ* erwartet.

903. Möglicherweise ist die Negation *ma* vor *bltos* falsch und es muß heißen: "Was nun, insofern es von seiner Wirkung abhängt, nicht seinem Eigenwesen nach existiert...".

904. Statt *de* erwartet man *des* wie in der Kārikā.

905. Der Instrumental des Agens *gyis* nach *rkyen* ist mit *skyed byed ma yin no* nicht zu konstruieren und aus der Sicht der tib. Grammatik falsch.

906. Klarer wäre: *raṅ las tha dad pa gźan du gyur pa'i 'bras bu.* Da *ni* nicht sinnvoll konstruierbar ist, ist es vielleicht nur eine Verschreibung für *'i*.

907. Vermutlich in Anlehnung an das Skt.-Original ist gegen die tib. Syntax das Prädikat vor das Subjekt gesetzt worden.

908. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß dieses Pratīka von der zweiten Vershälfte, so

wie es vorliegt, inhaltlich nicht zu dem paßt, was vorher im Kommentar erläutert wurde. Im Folgenden möchte ich eine kurze Gliederung des Kommentars zur 12. Kārikā geben: Nach dem Zitieren des ganzen Verses (ŚSV 25,4,1) wird zunächst eine kurze Erläuterung der ersten Vershälfte (ŚSV 25,4,2) und anschließend ein Pratīka der zweiten Vershälfte (ŚSV 25,4,2) mit seiner Erklärung (ŚSV 25,4,3) gegeben. Eigentlich ist mit *'du byed la sogs pa'i skyed byed ma yin no //* die inhaltliche und grammatische Erklärung der ganzen Kārikā abgeschlossen. Es folgt m.A.n. eine zweite Deutung der zweiten Vershälfte, auf die wir noch gleich zu sprechen kommen werden, und die mit *"phan tshun mi bltos par..."* eingeleitet wird und als deren Abschluß das nochmalige, m.A.n. im Tibetischen nicht richtig wiedergegebene Zitat der zweiten Vershälfte (ŚSV 25,4,6) zu betrachten ist. Es folgt eine inhaltliche Zusammenfassung der elften Kārikā im Sinne einer Widerlegung der Identität oder Verschiedenheit von Ursache u. Wirkung und schließlich zwei Zitate zur Untermauerung dieser letztgenannten Deutung.

Auf die oben schon angedeutete zweite Interpretation der zweiten Vershälfte habe ich in meiner Diss. S. 254-58 schon hingewiesen und möchte deshalb im Folgenden die Problematik nur noch einmal kurz schildern:

Die tib. Überlieferung der zweiten Vershälfte der 12. Kārikā ist in zwei Lager gespalten (s. Diss. S.13): Auf der einen Seite die Version der Kārikās alleine (P 5227) und die Kārikā 12 in ŚSV, wie sie hier vorliegt, und auf der anderen Seite die Kārikā in dem Nāg. zugeschriebenen Kommentar (P 5231) und die Version der Kārikā, die sich aus PARAHITA's Kommentar (P 5269) eruieren läßt, die beide eindeutig eine zusätzliche Negation aufweisen. Die zweite Vershälfte lautet gemäß YE ŚES SDEs Übersetzung des "Autokommentars" (P 5231):

> **de lta bas na pha rol po //**
> ***ma* grub rkyen gźan skyed byed min //**
> "Deshalb bringen Bedingungen, die nicht als verschieden existieren, nicht etwas Anderes hervor".

Der Wortlaut der Kārikā im Sanskrit-Original war vermutlich so, daß, sei es durch unterschiedliche Auflösung eines Kompositums oder dadurch, daß man einen Avagraha hineinlesen konnte oder nicht (s. Diss. S.254-55), rein sprachlich beide Lesarten mit oder ohne Negation zulässig waren.

Inhaltlich ist diese zweite Interpretation mit ihrer zusätzlichen Negation gemäß Cas Kommentar folgendermaßen zu verstehen:

Wichtigste Prämisse für den Gedankengang ist der bei den Mādhyamikas geltende Grundsatz, daß, wenn die Phänomene wirklich je für sich und durch sich selbst, d.h. wesenhaft *(svabhāvena)*, existierten, sie mit anderen Phänomenen gar nicht in Relation zu treten brauchten, sei es, um zu entstehen oder zu bestehen. Jedes Phänomen könnte sozusagen "monolithisch" existieren und dann könnte man, indem man zwei solche Monaden vergleicht, die eine gegenüber der anderen als "anders" oder "verschieden" prädizieren. Sie könnten aber nicht miteinander in Relation treten. Wenn aber die Phänomene, um zu existieren, auf andere Phänomene angewiesen sind und mit ihnen in irgendeine Relation treten, verlieren sie ihren Status als Eigenwesen und die damit verbundene Isolation. Kurz gesagt: Entweder sind die Phänomene Monaden, die alle voneinander verschieden *(gźan)* sind und wesenhaft existieren oder sie sind von anderen Phänomenen abhängig u. können nicht mehr isoliert existieren.

Gemäß der pluralistischen Ontologie des Hīnayāna ist es ja so, daß die *avidyā* als Ursache die *saṃskāra* als Wirkung hervorbringt, wobei beide als getrennte, verschiedene Entitäten wirklich existieren. In der vorigen Kārikā hat der Mādhyamika nachgewiesen, daß beide nicht wirklich einzeln existieren, weil sie voneinander abhängig sind: Die *avidyā* als ontologische Ursache der *saṃskāra* und letztere als logischer Grund dafür, daß die *avidyā* ihrer Funktion als Ursache gerecht wird. Daher die Frage (= Kārikā 12): Wie kann etwas, das selbst nicht wesenhaft, d.h. wirklich existiert, etwas Anderes verursachen? Wären sie voneinander unabhängig, könnte die *avidyā* gegenüber den *saṃskāra* u. umgekehrt als "anders" bezeichnet werden; sie sind aber voneinander abhängig.

Deshalb kann eine Bedingung wie die *avidyā*, die (von den *saṃskāra* abhängig ist, und

somit) nicht als verschieden (von ihnen) **existiert, nicht** (die *saṃskārā*, die, insofern als sie von ihr **abhängig sind, nicht als** von ihr) **verschieden** (bezeichnet werden können,) **erzeugen.**

Dieser letzte Punkt ließe sich auch noch dadurch erklären, daß die *saṃskāra* sich als "verschieden" nur dann prädizieren lassen, wenn es zu ihnen in der Gestalt der *avidyā* eine wirkliche, selbständig existierende Entität als Korrelat gäbe (vgl. MMK XIV,6). Da diese nicht wirklich existiert, können die *saṃskāra* nicht als "verschieden" bestimmt werden. Der Sinn der zweiten Vershälfte wäre also gemäß der zweiten Deutung Cas:

"Deshalb sind Bedingungen, die **nicht** als verschieden (d.h. wesenhaft) existieren, nicht Hervorbringer [sogenannter] "anderer" [Phänomene]".

Demnach hätte das letzte Pratīka im Tibetischen etwa übersetzt werden müssen mit:

de phyir gźan du ma grub pa'i //
rkyen gźan dag ni skyed byed min //.

909. Vgl. MAvK VI, 33 und Kommentar dazu.

910. Wörtlich steht hier: "Es gibt nichts, das sich selbst erzeugt". Diese Aussage ist normalerweise ein Argument gegen die Identität von Ursache und Wirkung. Ich muß daher davon ausgehen, daß unsere Stelle korrupt ist. Man könnte erwägen, ob die Satztrennung im Tibetischen so nicht stimmt und ob der besagte Satz nicht ein nachklappendes Argument zum vorigen Satz ist, in dem die Nicht-Identität von Ursache und Wirkung verkündet worden ist. Der Satz würde dann lauten:...*źes smos par 'gyur te / de ñid kyis de ñid skyed pa med do źes byas pa'i phyir ro //.* Der restliche Satz ... *phan tshun bltos pas rgyu daṅ 'bras bu dag grub par gyur la /* müßte eine Feststellung wiedergeben: "Es ergibt sich, daß Ursache und Wirkung durch gegenseitige Abhängigkeit existieren" und inhaltlich an den Nachsatz angeschlossen werden "...und da sie voneinander abhängig sind...".

Behält man aber die Satztrennung, so wie sie vorliegt, bei, so muß man den Satz dahingehend verändern, daß er inhaltlich zum nachfolgenden Satz paßt und beinhaltet, daß Ursache und Wirkung sich gegenseitig bedingen. Ich muß allerdings einräumen, daß er dann auf Tibetisch lauten müßte: **gźan źig gis gźan ñid skyed do.*

911. *yoṅs su skye* ist in diesem Text Hapax Legomenon und nur bei LC als Wiedergabe von *upajāyate* belegt.

912. Vermutlich ein Zitat aus MMK XVIII,10.

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat /
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam //

S. dazu May Anm. 555. Gemäß unserer tib. Vorlage würde der Vers bedeuten: "Was auch immer *(gaṅ daṅ gaṅ)* bedingt *(brten nas)* entsteht, dies wird zunächst nicht durch sich selbst erzeugt, noch durch etwas anderes. Deshalb ist es nicht ewig und wird auch nicht zerstört".

Die Problematik der *svata-* bzw. *parata-utpatti* war aber vorher gar nicht thematisch. Sollte der im Tib. vorliegende Vers tatsächlich eine "Übersetzung" von MMK XVIII,10 sein — wofür vieles spricht —, so wirft dies ein trübes Licht auf die Qualität der Übersetzung der ŚSV insgesamt.

913. Niraupamyastava Vers 13.

ekātvānyatvarahitaṃ pratiśrutkopamaṃ jagat /
saṃkrāntināśāpagataṃ buddhavāṃs tvam aninditaḥ //

Vgl. CaSt.Tu S. 316-317; CaSt Patel 1932, S.318 u. 321; CaSt LVP S.2 u. 5; L. Silburn Hrsg.: Le Bouddhisme, Paris 1977, S. 206. Der Vers ist zitiert Pras 215,5-6 dazu Anm. 2; De Jong TNP S. 51. Schayer: Feuer und Brennstoff, S. 51. Meine Übersetzung richtet sich nach dem Sanskrit, da die vorliegende tib. Übersetzung keinen Sinn ergibt.

914. Unser tib. Übersetzer hat vermutlich in seiner Skt.-Vorlage **saṃkrāntināśāpagataḥ* statt *°-apagataṃ* gelesen, statt *tvam* den Akk. *tvāṃ, (khyod la)* und wie LVP in Pras 215,6 *aninditaḥ* und letzteres als Prädikat konstruiert. Vielleicht hat der Tibeter den Vers folgendermaßen interpretiert: "Derjenige, der erkannt hat, daß die Welt ohne Einheit... ist [und] der [selbst] ohne Fortdauer und

Vernichtung ist, tadelt Dich (sc. den Buddha) nicht!

915. Nachdem in den vorigen Kārikās nachgewiesen worden ist, daß Ursache und Wirkung je für sich nicht selbstständig und wesenhaft existieren, sondern lediglich eine aufeinander bezogene relative Existenz besitzen, versucht der Gegner mit Hilfe dieser vom Mādhyamika vordergründig anerkannten Beziehung nachzuweisen, daß auch aufeinander bezogene Dinge nichtsdestotrotz wirklich existieren.

916. Zum Vater-Sohn-Gleichnis vgl. VVK 49 u. 50. Pras 376,3 u. 404,3-4.

917. Nachdem in der Paraphrase des ersten Pāda festgestellt worden ist, daß Vater und Sohn nicht identisch sind, könnte ein Gegner behaupten, sie seien dann verschieden. Für den Mādhyamika mit seinem Begriffsradikalismus bedeutet "verschieden" aber die totale Verschiedenheit zweier Monaden, die zueinander keinerlei Relation haben. Gegen diese totale Verschiedenheit richtet sich der zweite Pāda mit seiner Paraphrase. Aus diesem Grunde gehe ich davon aus, daß der Text an dieser Stelle korrupt ist. Es müßte heißen: *tha dad pa' ma yin pa'i phyir de gñis phan tshun med pa min te /.*

918. Auf die Wiedergabe von *ltar* habe ich in diesem Pratīka verzichtet. Die Erklärung von Pāda b hat Ca vor dem Pratīka abgegeben. Es folgt danach die Kommentierung des dritten Pādas.

919. Vgl. z.B. Pras 139,14; May Anm. 242; CŚṬ 101,4,1.

920. *de ni* steht hier vielleicht für *de'i tshe *tadā* in **tadāvidyā...* oder für ein konjunktionales **tad.*

921. Der nicht existierende Sohn einer unfruchtbaren Frau, der hier für das Nicht-Wissen steht, kann nicht einen eigenen Sohn — die Gestaltungen — zeugen. Eine ähnliche Argumentation findet sich Pras 475,6-10. Vielleicht fehlte die Interpunktion in der Skt.-Vorlage, so daß der tib. Übersetzer möglicherweise nicht gemerkt hat, daß in **iti* </> *ucyate* das **iti* das Ende des Einwandes markierte und **ucyate* die Erwiderung einleitete.

922. Die Formulierung ist etwas unklar. Gemeint ist, daß Phänomene, die in Abhängigkeit entstanden sind, nicht purem Nicht-Sein gleichzusetzen sind. Sie existieren zwar nicht wirklich im absoluten Sinne, aber vordergründig kommt ihnen doch eine Art funktioneller Existenz zu. Der Sohn einer unfruchtbaren Frau hingegen hat selbst in der konventionellen Wirklichkeit keine empirische Existenz. Vgl. Pras 499,11-13.

923. Ohne die Ergänzung einer Negation ... *mo gśam gyi bu la* <*ma yin te*> läßt sich die Argumentation nur dann verfolgen, wenn man annimmt, daß *phyir* den Satz von *mo gśam gyi bu* ab regiert, mit der Bedeutung: [Gewiß!] Jedoch [nur] das, was in Abhängigkeit vom Nicht-Wissen usw. entsteht, existiert in der Sicht der verkehrten Auffassung [der gewöhnlichen Menschen], weil im Falle des Sohnes einer unfruchtbaren Frau auch [die gewöhnlichen Menschen] in [ihrer] verkehrten Auffassung sich nicht vorstellen, daß in Abhängigkeit davon [etwas] entsteht.

924. Von dieser Stelle an bis zum Ende des Vergleichs mit dem *Timira*-Kranken ist mir der Text syntaktisch, grammatisch und inhaltlich nicht klar. Meine Übersetzung muß daher als tentativ gewertet werden und hat oft nur den Charakter einer Konjektur.

925. Vermutlich ist die Satztrennung: "*...log las so //*" im Tibetischen falsch. Ich gehe davon aus, daß der Satz weitergeht. Meiner Ansicht nach hängt der Ausdruck: "*rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba*" grammatisch in der Luft. Ich habe übersetzt, als wenn daran noch die Partikel *la* angefügt worden wäre; **tenaiva pratītyasamutpāde lokasya viparyāso yad...* ist vielleicht wegen scriptio continua in der Skt.-Handschrift vom tib. Übersetzer verlesen worden zu: *...pratītyasamutpādalokasyaviparyāsād yad...?* Der Inhalt wäre der, daß die naiven Realisten den PS grundsätzlich mißverstehen. Sie glauben, es handle sich hierbei um die kausale Relation zwischen wirklich existierenden Phänomenen (Nicht-Wissen u. Gestaltungen usw.). Außerdem sind für sie z.B. nur die Gestaltungen vom Nicht-Wissen bedingt entstanden, eine Abhängigkeitsrelation des Nicht-Wissens von den Gestaltungen, wie der Mādhyamika postuliert, erkennen sie nicht an. Schließlich gibt es einige *laukika,* die die

Interpretation des PS durch die Mādhyamikas "absichtlich" mißverstehen, um letztere als Nihilisten zu diskreditieren. Für den Mādhyamika sind "bedingt entstanden", "leer" u. "nicht wesenhaft existierend" synonym. Daraus schließen die besagten *laukika*, daß "nicht wesenhaft existierend" mit "absolut nicht existierend *(atyantābhāva)*" bedeutungsidentisch sei, und führen das Paradebeispiel des Sohnes einer unfruchtbaren Frau zur Verdeutlichung an. Vom absoluten Standpunkt aus gesehen (*paramārthatas*), sind aber für den Mādhyamika die bedingt entstandenen Phänomene genauso inexistent wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau.

926. Als Einleitung des Vergleichsatzes hätte ich das *ji ltar* erwartet, das etwas unmotiviert weiter unten im Satz steht. *'di ltar* habe ich in der Übersetzung nicht berücksichtigt. Die Syntax dieses letzten Satzes scheint sehr korrupt zu sein. Ich hätte am Anfang des Satzes erwartet: *ji ltar rab rib can gyis yoṅs su brtags pa yaṅ dag pa ma yin pa'i skra...* Vgl. dazu Pras 373,2 ff.

927. Die Funktion von *źes brjod do* am Ende des Absatzes ist nicht ganz klar. Vielleicht ist es auf den ganzen Absatz zu beziehen mit der Bedeutung: "Es heißt (*źes brjod od*), daß eben deshalb die gewöhnlichen Menschen bezüglich des Entstehens in Abhängigkeit eine verkehrte Auffassung haben, weil...."

928. Satztrennung und Syntax nicht sicher; *gaṅ źig de'i rgyu = *yat / yato / yena tannidānam...?* . "...so daß er dadurch..."

929. Vermutlich gehört dieser Satz als abschließende Bemerkung (**evam avidyā saṃskārāś ca niḥsvabhāvās tayor viparītāntargatatvāt.*) ans Ende des Kommentars zur 13. Kārikā und ist versehentlich von den Editoren der Tanjur-Editionen als zur Einleitung der 14. Kārikā gehörig betrachtet worden.

930. Geht man von folgender Rekonstruktion aus: **yady evam etau niḥsvabhāvau, niḥsvabhāvau santau katham patītyasamutpannau* (oder *pratītya samutpadyataḥ*)*?*, so ist es denkbar, daß der tib. Übersetzer das als Prädikativum-Markierer fungierende Part. Präsens **santau* mit dem Vorigen konstruiert und es als "existierend" mißverstanden hat.

931. Gemäß der Gliederung des Anfangs der ŚSK., die Ca selbst gegeben hat (vgl. ŚSV 21,1,4-21,2,6 u. Anm. 15 der 3. Kārikā), ist in den Kārikās 3-13 die Śūnyatā von Nāg logisch bewiesen worden. Nun wird mit der 14. Kārikā ein allgemein verständliches Beispiel zur Veranschaulichung des Bewiesenen angeführt.

932. Dem Nominativ-Attribut messe ich konzessive Bedeutung zu.

933. Auf Parallelmaterial zum Traumgleichnis habe ich schon in meiner Diss. (S. 168) hingewiesen. Die verschiedenen tib. Übersetzungen dieser Kārikā habe ich ebenfalls o.c. (S.168, 260-63) verglichen. Ich werde im Folgenden nur noch auf die Besonderheiten der vorliegenden tib. Wiedergabe dieser Kārikā eingehen.

934. Der Kommentar paraphrasiert dieses *de yul* zweimal mit *rmi lam gyi yul*.

935. Vermutlich aus metrischen Gründen dürfte im Skt.-Original an dieser Stelle ein Demonstrativpronomen als Korrelat zum Relativpronomen *gaṅ* im dritten Pāda fehlen. Das geht aus einem Vergleich mit den anderen zur Verfügung stehenden Versionen dieser Kārikā (s. Diss., S.15 u. 260-63) hervor und aus der weiter unten im Kommentar anzutreffenden Bemerkung Cas zur Korrelation zw. Relativ- u. Demonstrativ-Pronomina.

936. Alle anderen Versionen der Kārikā (s. Diss., S.15) weisen hier noch zur Wiedergabe dessen, wovon etwas abhängig ist, ein Relativpronomen auf. Die zweite Hälfte der *Āryā* könnte folgendermaßen ausgesehen haben:

**jātaṃ pratītya yad yat pratītya ca tad api tathā nāsti //*

Der tib. Übersetzer scheint den Vers wie folgt verstanden zu haben:

> Wie im Traum das vom [Traum-]Objekt abhängige Glück und Leid nicht [wesenhaft] existiert, [so] existiert auch das Objekt des [Traumes], welches [ebenfalls] in Abhängigkeit entstanden ist, nicht [wesenhaft]. Genauso existiert, wegen [seiner] Abhängigkeit [auch] dieses (sc. Nicht-Wissen und Gestaltungen) nicht [wesenhaft].

Es ist mir nicht klar, welchen Skt.-Ausdruck *brten pa ñid kyis* wiedergibt oder wofür es eine Verlesung sein kann (*pratītyatvena?*). Davon abgesehen, wäre diese Bedeutung der *Āryā* nicht im Einklang mit Cas Interpretation des Verses.

937. Nach dem Zitat der Kārikā würde man erwarten, daß der Vergleich zwischen der Verursachung der Erkenntnis im Traum und der Verursachung zwischen Nicht-Wissen und Gestaltungen des Wachzustandes durch die Konjunktionen *ji ltar...de bźin du...* eingerahmt wird. Da es zu *ji ltar* im Sinne einer satzeinleitenden Vergleichspartikel im ersten Absatz (ŚSV 26,2,5-7) kein Korrelativ gibt, gehe ich davon aus, daß es nicht **yathā* wiedergibt, sondern einer Zwischenfrage des Gegners (**katham*) entspricht, wobei die Interpunktion (*daṇḍa* oder *śad*) ausgefallen ist. Im darauffolgenden Absatz (ŚSV 26,2,7-3,1) wird dann erst die Kārikā im Sinne eines Vergleiches zwischen Traum und Wachzustand mit entsprechender Rahmenkonstruktion (*ji ltar...de bźin du...*) erläutert.

938. Vgl. Anm. 486.

939. Besser wäre vielleicht: *mi bden pa ñid du rtogs pa'i phyir* (**asatyatvāvagamāt?*).

940. Wovon aber diese Traumbilder abhängen, sagt Ca hier nicht. Vgl. aber CŚṬ 104,2,7-3,1 = CŚṬSh 503,9-10 = CŚṬT (Vol.2) 118-119; (Vol.1) 197 u. Anm. 439. Demnach entstehen die Traumbilder dadurch, daß das Bewußtsein (*vijñāna*) einer Person (*ātmabhāva*) mit dem [geistigen Faktor] Schlaf verbunden (*saṃprayukta*) wird.

941. Meine Übersetzung richtet sich nach dem vorliegenden tib. Text, an dessen Richtigkeit jedoch gewisse Zweifel erlaubt sind. So vermißt man im ersten Teil des Satzes (*ji ltar...brdzun la*) zu den beiden Demonstrativa *de daṅ de ni gñi ga* eins der korrelativen Relativpronomina (**gaṅ la*) an Stelle von *daṅ de la*. Damit der zweite Teil des Vergleiches zum ersten parallel verläuft, würde man *rgyu las gaṅ 'du byed...* statt *rgyu gaṅ las...* erwarten, und statt der durch *med pas* abgeschlossenen Begründung (, die vielleicht aus einer Interpretation des darauffolgenden **ity arthaḥ* im Sinne von **iti hetor* resultiert,) ein einfaches *med pa*. Die tib. Übersetzung würde gemäß dieser Korrekturen folgendermaßen lauten: **ji ltar rmi lam gyi yul gaṅ la brten nas gaṅ źig bde ba daṅ sdug bsṅal ñe bar skye ba de daṅ de ni gñi ga brdzun la / (*yathā svapne yaṃ viṣayaṃ pratītya yat sukhaduḥkham upajāyate, sa ca tacca ubhayaṃ mithyā...) de bźin du sad pa na yaṅ ma rig pa źes bya ba'i rgyu las gaṅ 'du byed ces bya ba'i 'bras bu skye ba dag med de / rmi lam na ñe bar thob pa'i yul bźin du de'i rgyu ma rig pa źes bya ba med pa źes bya ba'i don to //*. Dementsprechend wäre zu übersetzen: Wie im Traum [sowohl] das Objekt, in Anlehnung dessen das Glück und das Leid entstehen, [als auch] diese beiden [selbst] falsch sind, ebenso ist auch, wenn man aufgewacht ist, die "Gestaltungen" genannte Wirkung, die (**yat*) aus der "Nicht-Wissen" genannten Ursache entsteht, nicht existent, und (*...med de /*) gleich dem im Traum wahrgenommenen Objekt ist [auch] ihre "Nicht-Wissen" genannte Ursache nicht existent: Dies ist der Sinn [der Kārikā].

942. Vgl. Nyāyabindu S.5,10: *yattadoś ca nityam abhisaṃbandhaḥ*.

943. *ñe bar 'jog par byed* könnte **saṃnidhāpayati, upasthāpayati* oder *upanyas-* wiedergeben. Vgl. Pras 189,14 u. 426,10; MAvBh 261,8. Vgl. Anm. 936.

944. Klarer wäre: *de ltar yaṅ rmi lam du ñe bar thob pa'i (yul gyi) dpes...*

945. Die Funktion von *de ñid kyaṅ* ist mir nicht klar. Da die Ergänzung des korrelativen **tadapi* aus dem 4. Pāda erst am Satzende *...de yaṅ de bźin du...* folgt, scheint *de ñid kyaṅ* redundant zu sein. Vielleicht ist hier ein mit *rgyu* (**kāraṇam*) zu konstruierendes **tadeva punaḥ* vom Übersetzer fehlkonstruiert worden, und der Relativsatz geht bis *skye bas* (wobei der Instr. *-s* dann falsch wäre). Die

Bedeutung wäre dann: "...daß die "Gestaltungen" genannte Wirkung, die dann (*punaḥ) gestützt auf eben diese als "Nicht-Wissen" bezeichnete Ursache entsteht - daß auch diese [Wirkung] ebenso nicht existiert..."

946. Zwar gibt es im vierten Pāda unserer Kārikā-Version keine Konjunktion *yaṅ* oder *'aṅ*, aus dem Vergleich aber mit allen anderen zur Verfügung stehenden Kārikā-Versionen geht klar hervor, daß im Skt.-Original eine solche Konjunktion im vierten Pāda vorhanden gewesen sein muß. Alle Versionen lesen allerdings *de bźin du* im dritten Pāda. Ob es im Skt.-Original auch im vierten Pāda zu lesen war, wie die vorliegende Stelle es nahelegt, und von den Übersetzern nur der tib. Syntax zuliebe in den dritten Pāda vorverlegt wurde, vermag ich nicht zu sagen.

947. Das zweite *bźin* vor *pas* erschwert die Konstruktion und ist vielleicht vom tib. Übersetzer in Analogie zum ersten Ausdruck *rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba bźin* ergänzt worden. Im Skt. stand vielleicht: **tadevam... sukhaduḥkhayoḥ pratītyasamutpādavat... viṣayasya ca (sc.pratītya-samutpādavat) pratītyasamutpādād avidyāsaṃskārayor nāsty aviparitā siddhir iti sthitam.*

948. Wörtlich: Sie haben keine unverkehrte Existenz. Vgl. MAvK VI,156 u. MAvBh 275,12-15.

949. Die Anhänger des Yogācāra.

950. Die Formulierung *stobs can* ist unklar und kommt, abgesehen von dem Zitat dieser Stelle ein paar Zeilen weiter unten, in diesem Werk sonst nicht vor. Sie gibt vermutlich **samartha* im Sinne von **kriyā-samartha* wieder und bezeichnet die Funktionsfähigkeit des Objektes im alltäglichen Kontext.

951. Vgl. MAvK VI, 48 u. 50; MS Lamotte II S.92 § 6; S. 104 § 2; Viṃś 3a u. Kommentar. Auf Grund der Parallelstellen ŚSV 26,3,8 ist gegen die gesamte tib. Überlieferung das *śad* zwischen *rnam śes las* und *phyi rol* zu tilgen.

952. Sie werden vom *vijñāna* nur als Objekt vorgegaukelt und sind bloß vorgestellt *(parikalpita)*.

953. Man würde erwarten, daß *sukha* und *duḥkha* als *vedanā* den *anubhava (ñams su myoṅ ba)* zum Wesen haben. Die zur Wiedergabe des Skt.-Partizip Praesens verwendete Partikel *bźin pa* drückt vermutlich hier den Akt, insofern er gerade vollzogen wird, aus.

954. Nur die Erkenntnis und die sie begleitenden Faktoren *(caitta)*, zu denen die Empfindung *(vedanā)* von Glück und Leid gehört, sind einerseits bedingt *(paratantra)* und existieren dennoch wirklich *(svalakṣaṇatas)* vgl. MAvK VI,47. Zur Aussage, daß der *paratantrasvabhāva *raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa* sei, vgl. RGTsh Peking Vol. 156, S.58,4,3 ff., insbesondere S. 58,5,3.

955. Mādhyamikas und Yogācāra-Anhänger streiten sich um die Bedeutung des Traumgleichnisses. Für die Anhänger des Yogācāra veranschaulicht der Traum, wie ohne äußeres Objekt Erkenntnisse und sich daran anschließende Empfindungen entstehen können. An der Existenz der Erkenntnis selbst aber zweifeln sie nicht. Für die Mādhyamikas hingegen sind sowohl die Objekte als auch die Erkenntnisse im Traum (wie übrigens auch im Wachzustand) unwirklich, zeigen aber dennoch, wie in der Sphäre des Traumes illusorische Objekte durchaus eine Wirkung in Gestalt der (allerdings gleichfalls illusorischen) Erkenntnisse und Empfindungen, die sie hervorrufen, haben können. Diese verschiedenen Standpunkte bezüglich der Bedeutung des Traumgleichnisses schildert Ca ausführlich MAvK VI, 48-53 und Kommentar dazu. Vgl. ferner MS Lamotte S.123 § 3. Tarkajvālā P. 5256, S. 92,3,2 ff.

956. So wie sie vorliegt, ist mir die Protasis dieses Konditionalsatzes unverständlich. Auf Grund des Kontextes hätte ich erwartet: **gal te rmi lam gyi yul rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ma yin na*, wofür im Skt. vielleicht stünde: **svapnasya viṣayasyāpratītyasamutpannatve*. Der meiner Ansicht nach an dieser Stelle unverständliche Ausdruck *daṅ bcas pa'i* rührt vielleicht von einer Verlesung **svapna-sa-viṣayasya* statt **svapnasya viṣayasya* her.

957. Offensichtlich ist nach Ansicht der Mādhyamikas der Erkenntnisvorgang im Traum dem des Wachzustandes völlig analog. Beiden gemeinsam ist auch der illusorische Charakter sowohl der Vorgänge als auch der Faktoren wie Objekt u. Organ; vgl. MAvK VI, 51-52; BSGTh [99a3] S. 157-159. Solange man träumt, hält man die Traumerlebnisse für wahr. Erst beim Aufwachen realisiert man, daß das Ganze bloß illusorisch war. Genauso begreift jemand, der aus dem Schlaf des Nicht-Wissens erwacht, daß alle Erfahrungen des Wachzustandes unwirklich sind. Das Zustandekommen der Erkenntnisse im Wachzustand gemäß der Theorien der Buddhisten ist ja allgemein bekannt und im Abhidharma und den verschiedenen Schulen ausführlich erläutert worden. Ca bleibt uns aber die Erklärung schuldig, wie es im Traumzustand zu Erkenntnissen kommt, da er die Ansicht der Yogācāra-Anhänger nicht akzeptiert, wonach im Traumzustand, da in ihm die Sinnesorgane nicht funktionieren, alle Erlebnisse vom *manovijñāna* gesteuert werden; vgl. MAvK VI,50-51ab. Eine interessante Erklärung bietet Bhāvaviveka in der Tarkajvālā P. Bd. 96, S. 92,3,6 ff.

958. *Diese Stelle wird nochmals in ausführlicher Form* ŚSV 37,4,8-37,5,1 zitiert. Eine Sanskrit-Version ist AKBh 24,5-6 nachzulesen (s. auch AKBhPā S. 24). Quelle unseres Zitates dürfte Saṃyuktāgama T Nr. 99, S. 91c 10 sein.

959. Vgl. Viṃś Vers 8 u. Kommentar.

960. Was in der Erkenntnis als Objekt erscheint, ist nicht das Eigenwesen eines wirklich außerhalb der Erkenntnis existierenden blauen Objektes, sondern ein von der Erkenntnis selbst projiziertes Objekt, dessen Seinsweise sich nicht von der der Erkenntnis unterscheidet.

961. Vgl. Viṃś Vers 11 u. Kommentar, in dem Vasubandhu die Existenz eines Objektes außerhalb der Erkenntnis dadurch widerlegt, daß er nachweist, daß man weder die einzelnen Atome, aus denen das Objekt besteht, noch ihre Gesamtheit erkennen kann. S. auch den Anfang der Ālambanaparīkṣā u. svavṛtti.

962. Vgl. MAvK VI,71 cd.

963. Die vierte Kārikā drückt einen allgemein gültigen Grundsatz aus, der für jedes Phänomen, also z.B. auch für die Erkenntnis, von der der Yogācāra-Anhänger meint, sie alleine existiere, Geltung hat.

964. So wie sie hier vorliegt, ist mir die zweite Hälfte der 20. Kārikā unverständlich. Ich habe mich daher in meiner Übersetzung nach der Version der 20. Kārikā, wie sie weiter unten anzutreffen ist (ŚSV 29,2,3), gerichtet (s. meine Diss. S. 288). Da sich diese Kārikā gegen die Möglichkeit des Nicht-Seins richtet, soll sie vermutlich hier als Argumentationsmuster gegen die Theorie des Yogācāra, wonach das Objekt der Erkenntnis nicht existiert, verwendet werden.

965. Wenn die Buddhas, die die wahre Beschaffenheit der Phänomene, d.h. ihre Leerheit, erschaut haben, dennoch bezüglich mancher Phänomene lehren, sie existierten oder existierten nicht, so ist sogleich zu erkennen, daß eine solche Aussage intentional und nicht wörtlich zu nehmen ist. Ihre Motivation ist pädagogischer Natur und dient dazu, die Menschen, deren Verstand noch nicht für die Einsicht in die Śūnyatā reif ist, langsam in die wahre Beschaffenheit der Phänomene einzuführen. Vermutlich geht es Ca. hier auch um die Frage, welche Sūtras wörtlich zu verstehen sind *(nītārtha)* und welche interpretiert werden müssen *(neyārtha)*. Man vergleiche hierzu die Auseinandersetzung über diese Frage mit dem Yogācāra-Anhänger MAvBh 181,8-202,4. Obwohl die Frage hier nicht so ausführlich behandelt wird wie in MAv, kann man sich gut vorstellen, daß der Yogācāra-Anhänger sich auf Buddha-Aussagen beruft, wie sie z.B. MAvBh 181,11 u. 183,13-16 zitiert werden, um die alleinige Existenz des *vijñāna* zu begründen.

966. Die Reihenfolge ist im Tibetischen umgekehrt: "So wie anerkannt worden ist, daß die Erkenntnis nicht ihrem Eigenwesen nach existiert, ebenso sollst Du anerkennen, daß auch das Objekt nicht existiert"; es paßt allerdings nicht zu der vorher geführten Diskussion.

967. Vgl. MAvK VI, 92.

968. Vgl. MAvK VI,25 u. 81; CŚṬT, Bd. I S. 176 § 6.

969. Die Funktion des *yaṅ* nach *rnam par śes pa* ist mir nicht klar. Sollte das *la* nach *dmigs pa* für *yin la* stehen (wobei der Genitiv *la sogs pa'i* als spätere Hyperkorrektur nach Ausfall des *yin* wegzudenken wäre), könnte das *yaṅ* **ca* in einem Satz, der Folgendes bedeuten würde: "Und was sie sehen, ist ein äußeres Blaues usw. als Objekt *(*ālambana)* und die Erkenntnis *(*vijñāna)* als Wahrnehmung *(*upalabdhi)* [dieses Objektes]", wiedergeben.

970. *Bdag ñid kyi dṅos po* gibt vermutlich **ātmabhāva* wieder. Die Grundbedeutung dieses Ausdrucks "Körper" (s. BHSD; VinSg. S. 94; May Anm. 1017; CŚṬT Anm. 439) muß wohl hier als pars pro toto angesehen werden, da im Verlauf der weiteren Erörterung auch die Erkenntnis als Bestandteil dieses *ātmabhāva* bezeichnet wird. Ich ziehe es daher vor, es mit dem Begriff der Person, im Sinne eines psychosomatischen Komplexes, wiederzugeben. S. Ālaya, Index u. insbesondere Anm. 1477E.

971. Diesen kurzen Satz über die Rolle des Nicht-Wissens habe ich zwischen Gedankenstrichen gesetzt, um klar zu machen, daß die Funktion des Nicht-Wissens sich nicht nur auf einen Bereich des hier beschriebenen Vorganges auswirkt, sondern sozusagen den ganzen Prozeß beherrscht. Das Nicht-Wissen als erstes Glied des PS ist Ursache der gegenwärtigen Wiederverkörperung *(ātmabhāva)*, es ist Ursache für die Subjekt-Objekt-Spaltung, die sich in der Polarisierung von Erkennendem bzw. empfindenden Subjekt, dem psychosomatischen Komplex, und der Objekte, die dieser Komplex erfährt, aktualisiert und schließlich ist es die Ursache für die Fehleinschätzung der gewöhnlichen Leute, die sowohl ihre eigene Persönlichkeit als auch die Objekte, die diese erfährt, als real gegeben betrachten.

972. Die Funktion von *yod pa* ist mir hier nicht klar. Vielleicht soll damit betont werden, daß es sich um die aktuell lebendige und wahrnehmungsfähige Person handelt, und könnte etwa Skt.: **vidyamānacakṣurindriyādisāmagrītadvijñāna(kaḥ)?* entsprechen.

973. D.h. an ihre Person.

974. D.h. ihre Person als erkennendes Subjekt, aber auch die Objekte ihrer Erkenntnisse.

975. Man soll in Gedanken ergänzen: *rmi lam (gyi bdag ñid kyi dṅos po)*.

976. Vgl. CŚṬ 104,2,7-3,1 dazu CŚṬT S.118-119; Üb. S. 197; Anm. 439.

977. Vgl. MAvBh 141,15-16.

978. Ohne die Ergänzung einer Negation scheint mir der Satz hier schwer verständlich zu sein. *tha sñad pa* soll vermutlich verdeutlichen, daß es sich hier um die gewöhnlichen Erwachten, im Gegensatz zu den aus dem Schlaf der *avidyā* erwachten Āryas handelt.

979. Im Wachzustand gilt, daß, damit das Auge sein Objekt, das Sichtbare, sehen kann, einige Voraussetzungen gegeben sein müssen; es muß selbst ohne Mängel sein *(avikala)*, und es müssen das Objekt, Licht, ein Zwischenraum usw. vorhanden sein (vgl. Pras 567,11 ff.). Die Sehfähigkeit des Auges wird vor allem von Krankheiten wie der *Timira*-Krankheit (vgl. May Anm. 779; MAvK VI, 24 ff.) beeinträchtigt oder dadurch, daß die Pupille von einer gallertartigen Schicht bedeckt sein kann (vgl. Pras 356,1; 493,2 u. May Anm. 779). Fraglich bleibt, ob Ca mit dieser Bemerkung andeuten will, daß diese Voraussetzungen bzw. Hindernisse für das Funktionieren der Augenerkenntnis im Wachzustand völlig analog auch im Traum gelten, oder ob der tatsächlich Augenkranke oder Blinde im Traum nichts sieht?

980. *Yid* steht hier für *manas* als sechstes "Organ", welches nicht sinnlich erfaßbare Objekte *(dharma)* erkennt.

981. Genauso wie im Wachzustand vgl. Pras 137,5 ff.; May Anm. 230.

982. *ñe bar spyod pa* steht hier wohl für *ñe bar (loṅs) spyod* (bzw, *spyad) pa*; vgl. Pras 377,14 u. DJ Anm. 85. *ñid (*eva)* nach *'bras bu* ist an dieser Stelle unverständlich und würde allenfalls nach dem Verb *ñe bar spyod (*upabhuj)* im Sinne von: "...erfahren tatsächlich... notwendigerweise..." passen.

983. *Bsdus pa* verstehe ich hier als Wiedergabe von Skt. **upacita*. So wie ich ihn übersetzt habe, müßte der Satz im Tibetischen lauten: *ma rig pa'i gñid kyi naṅ na gnas pas bsdus pa'i las kyi 'bras bu ñe bar loṅs spyod la /...*

984. Der Text ist zu korrigieren in: *phuṅ po lhag ma med pa'i mya ṅan las 'das pa la gnas pa'i 'phags pa rnams.*

985. *Gñid (kyis) log (pa)* gibt u.a. *svapna, middha* u. *nidrā* wieder.

986. Die Trauminhalte entsprechen meist nicht der Wirklichkeit; vgl. Pras 51,6-52,3; 463,17 ff. Vgl. ferner Ausdrücke wie: Pras 467,7 *ajñānanidratimira*. S. Milindapañha, hrsg. v. Trenckner S. 298,5 ff, wo von sechs Arten des Traumes nur der Traum, dessen Inhalt eine Vorbedeutung ist, als wahr anzusehen ist.

987. Die nachfolgende Satzperiode habe ich frei übersetzt, da die verschiedenen Sätze des Gedankenganges in unserer tib. Übersetzung nicht immer durch entsprechende Partikel syntaktisch klar gegliedert sind. Der mit *mi myoṅ ba'i phyir* (ŚSV 27,2,3) abgeschlossene Satz ist wohl die Begründung des vorigen (ŚSV 27,2,2) *'bras bu myoṅ bar mi byed do //*. Vermutlich hat unser Autor solche Stellen im Ohr, in denen der Buddha ausdrücklich gesagt hat, daß Trauminhalte oder deren Auswirkung (z.B. Pollution) karmisch irrelevant sind; vgl. Suttavibhaṅga, Saṅghādisesa, I,1,2 hrsg. von H. Oldenberg Bd. III, S. 112.

988. Die Bedeutung von *skyes* ist mir nicht klar. Vielleicht ist zu verstehen: "Selbst wenn eine Vollbringung von *pātayantikā dharmāḥ* seitens der Mönche zustande gekommen ist *(skyes)*"; vielleicht soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß eine solche Tat nicht wirklich und absichtlich von den Mönchen verübt worden ist?

989. Ohne eine Ergänzung von *'bras bu* nach *las kyi* bleibt der Text syntaktisch und sachlich unverständlich.

990. Mit *de* vor *de bźin du* kann ich nichts anfangen. Es handelt sich vielleicht um eine Dittographie.

991. Wörtlich: "...daß man durch die dort (d.h. im Traumzustand) vollbrachten Taten auch im Wachzustand eine Wirkung erfährt." Klarer wäre: *gźan du na sad pa na yaṅ der byas pa'i las kyi 'bras bu ñams su myoṅ ba...*

992. *Med pa lta bur* ist schwer verständlich. Man würde erwarten *de med pa lta bur, *<tad>-abhāvavat*. Vielleicht handelt es sich sogar um eine Verlesung von **<tad>-abhāvat*.

993. Vgl. MAvBh 141,15-16 u. ff.

994. Dies soll die Ansicht des Yogācāra sein. Vgl. die Polemik Cas dagegen MAvK VI,64-67 u. Kommentar dazu.

995. Eindeutiger müßte es hier *(kun gźi'i) rnam par śes pa* heißen, denn das *ālayavijñāna* ist der "Ort", an dem alle Eindrücke *(vāsanā)* der verschiedenen Erkenntnisse gelagert werden. Vgl. MAvBh 137,18; 155,5. *rnam par śes pa* alleine kann aber auch für *(ālaya)-vijñāna* stehen, vgl. Triṃś 18.

996. Vgl. MAvK VI,63 u. MAvBh 157,7 ff.

997. Gemäß MAvBh 157,13 ff. ist der geistige Faktor Schlaf *(middha)* die Ursache für die Reifung

der *vāsanā*, die ihrerseits die Erkenntnisse im Traum hervorrufen. Der Schlaf wird allerdings immer als eine Art Störfaktor bezeichnet, der das gute Funktionieren der Erkenntnis beeinträchtigt; vgl. MAvBh 141,15; Viṃś, Vers 18; AAĀ 492,15-16.

998. So daß man ihm eine so vielfältige und anschauliche Tätigkeit gerade in diesem Zustand am wenigsten zutrauen kann.

999. Vgl. AKBh 264,7.

1000. Meine Übersetzung des Restes vom Kommentar zur 14. Kārikā ist recht frei und hat nur den Wert eines Versuchs, den Gedankengang einigermaßen wiederzugeben, da mir manches grammatisch, syntaktisch u. inhaltlich unsicher erscheint.

1001. An dieser Stelle scheint der Text besonders korrupt zu sein. *la* steht in unserem Text oft an Stellen, wo man <*yin*> *la* erwarten würde. Anderseits würde man nach *gal te...* <*yin*> *na* und nicht <*yin*> *la* erwarten. Möglicherweise hat der tib. Übersetzer hier irrtümlich einen Lokativ (statt des Instrumentals) im Skt.-Text gelesen. *de mi ldan te* geht vermutlich auf ein mißverstandenes **tadayuktam* zurück. Eine hypothetische Rekonstruktion, die alle diese Fehllesungen erklärt, ist zwar schwierig herzustellen, man könnte dennoch tentativ Folgendes annehmen: **kenāyaṃ dvitīya iti parīkṣituṃ śakyaḥ / yadi jāgradātmabhāvena na tadyuktam /*, wobei eines der beiden *na* durch Haplographie ausgefallen sein könnte.

1002. Da vorher nachgewiesen worden ist, daß die Taten, die im Traum vollbracht werden, die Person im Wachzustand nicht karmisch belasten, könnte man annehmen, daß es im Menschen zwei Personen oder Wesen gibt: eine Person, die im Wachzustand tätig ist und eine zweite, die die Handlungen im Traum vollbringt. Diese zweite Person wird aber überhaupt nicht wahrgenommen. Weder neben unserer eigentlichen Person im Wachzustand, noch im Traum, da dort ebenfalls nur eine Person - eben die dort erlebte - vorkommt.

1003. Vgl. CŚṬ 104,2,7 ff. = CŚṬT S. 119 u.197 § 101. Genauso wie die Person im Wachzustand Ursache ist für das Haften an ein Selbst, ebenso ist auch die im Traum wahrgenommene Person Ursache des im Traum empfundenen Haftens an das eigene Selbst. Diese Deutung entspricht der tib. Übersetzung von CŚṬ o.c. *rmi lam gyi bdag gi dṅos po bdag la chags pa phyin ci log gi rgyu yin la* / Das Skt. *svapnātmabhāvo... ātmani snehaviparyāsanibandhanaḥ* ist aber eindeutig Bahuvrīhi und beinhaltet, daß die Person im Traum das verkehrte Haften an ein Selbst zur Ursache hat und nicht umgekehrt.

1004. D.h., wenn man zugibt, daß der *prasaṅga* eines zweiten *ātmabhāva* nicht zutrifft, ergibt sich doch aus der Analogie vom Erwachen aus dem Traum und dem "Erwachen" aus dem Schlaf des Nicht-Wissens, dem *nirupadhiśeṣa-nirvāṇa* (s. 338b 8 f.), ein weiteres Problem, nämlich die Unmöglichkeit der Erinnerung an die Traumerlebnisse.

1005. Die Erinnerung an die Traumwelt ist der Beweis für die Kontinuierlichkeit des Bewußtseins. Vgl. MAvBh 141,1 ff.

1006. Klarer wäre: *rmi lam las sad pa (na).*

1007. Ohne diesen Zusatz in eckigen Klammern ergäbe m.A.n. dieser Satz im Verlauf der Argumentation keinen Sinn.

1008. Gemäß der allgemeinen Vorstellungen der Buddhisten besteht das Bewußtsein aus einer Kette von aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen, die in jedem Augenblick entstehen und vergehen, beim Vergehen allerdings noch das Entstehen der nächsten Erkenntnis verursachen. Die Mādhyamikas widerlegen normalerweise diese Vorstellung vom Funktionieren der Erinnerung dadurch, daß sie sagen, daß eine frühere Erkenntnis nicht der Inhalt einer gegenwärtig stattfindenden Erinnerung sein kann, weil diese frühere Erkenntnis in dem Augenblick, in dem man sich ihrer erinnert, nicht mehr

existiert; vgl. MAvK VI,74 u. Komm. ĆSK XI,25 u. Komm. Wenn ich recht verstanden habe, verteidigt Ca aber hier den Standpunkt der *laukika* gegen die vorher genannten Theorien, die er im MAv dem Yogācāra zuschreibt.

1009. Vgl. MAvBh 170,19-171,2.

1010. Da sie zum selben Erkenntnisstrom gehören, sind Erkenntnisaugenblicke des Wach- und Traumzustandes Ursache und Wirkung voneinander oder umgekehrt.

1011. Statt weiter auf Probleme des Opponenten einzugehen und Lösungen anzubieten, schaltet Ca um auf das Argument, daß gerade die Unlogik der Traumphänomene ihren illusorischen Charakter konstituiert.

1012. Vgl. MAvK VI,75 u. Komm. Gemeint ist, daß man, solange man sich nicht auf die *paramārtha*-Ebene begibt, der Auffassung der *laukika* folgen sollte, statt wie die Yogācāras spekulative Theorien aufzustellen, die weder *paramārtha*- noch *saṃvṛti*-Wahrheit beanspruchen können.

1013. Vgl. Ślokavārttika, Nirālambanavāda 108 ab.

1014. Dieser Satz ist mir, so wie er vorliegt, unverständlich. Möglicherweise ist *ji ltar* einfach eine Zwischenfrage des Opponents *(*katham)* und der darauffolgende Satz bis *mtshuṅs la /* die Erwiderung des Defensors.

1015. Im Ausdruck: *dmigs so źes* ist die Finalpartikel des Aussagesatzes vor *źes* befremdend.

1016. Ohne die Ergänzung von **de* vor *daṅ mtshuṅs* ergibt der Satz m.E. wenig Sinn.

1017. Vgl. MAvBh 172,3-5.

1018. Daß die verkehrten Auffassungen nicht wirklich existieren, ist in Kārikā 9 bereits nachgewiesen worden.

1019. Die Skt.-Entsprechung zu *rjes su gnas par byos śig* ist mir nicht klar. Vielleicht **(sam)-anu-ṣaj?* "sich anschließen" oder **anuṣṭhā* "ausführen". Daß man sich, wenn es um die Erklärung und Darstellung der konventionellen Wirklichkeit geht, nach der allgemein von der Welt anerkannten und oft unüberlegten *(ma dpyad; ma brtags)* Sichtweise der Welt richten sollte, ist eine häufig anzutreffende Forderung der Mādhyamikas; s. z.B. MAvK VI,35 u.91. Falls meine Gliederung des Textes stimmt, würde sie aber hier erstaunlicherweise dem Gegner in den Mund gelegt.

1020. D.h., warum wird der von den *laukika* gemachte Unterschied nur auf der *saṃvṛti*-Ebene gemacht?

1021. Man lese *'jig rten pas*. Die Formulierung *mig la sogs pa* ist wohl hier als pars pro toto für *bdag ñid kyi dṅos po*, die ganze Person, zu betrachten.

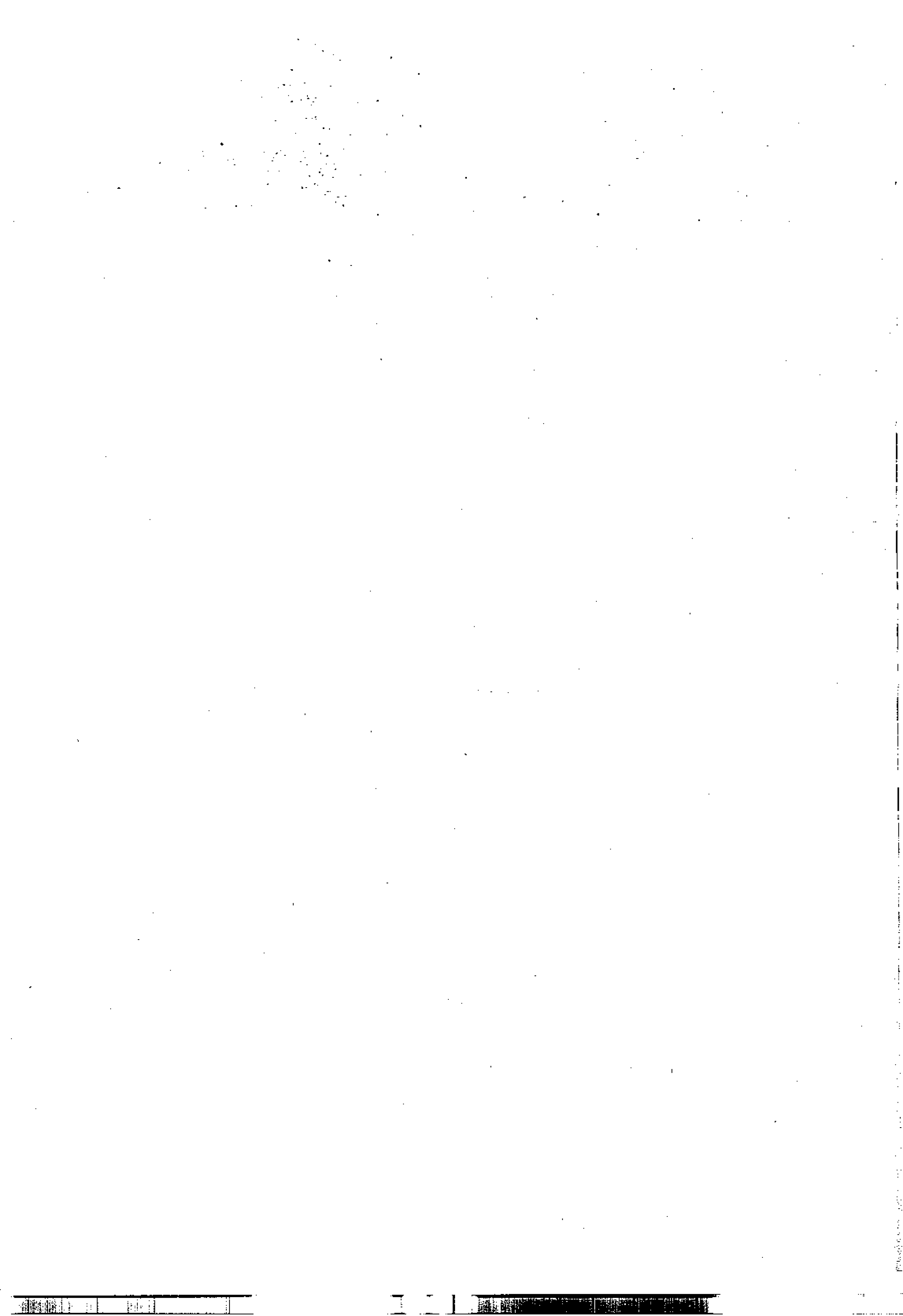
1022. Falls meine Übersetzung stimmt, wäre nach *gnas la* ein *śad* erforderlich.

1023. Nāg benutzt das allgemein bekannte Beispiel des Traumes und zwar entsprechend der Konzeption, die die gewöhnlichen Menschen bezüglich des Funktionierens und des Wirklichkeitsgehaltes von Traumerlebnissen hegen, und nicht gemäß der nur von den wenigen Anhängern des Yogācāra entwickelten Psychologie des Traumes.

1024. Klarer wäre: *dṅos po la chags pa sṅon du 'gro ba 'khor ba (yin) la...* Das *las* nach *sṅon du 'gro ba* ist vielleicht in Analogie zum nachfolgenden *zad pa las* eingefügt worden.

1025. Hier endet dieser lange und nicht immer klare Exkurs über die Anwendung des Traumgleichnisses und über die Psychologie des Traumes, der ŚSV 26,3,4 begonnen hatte.

Text



Vorbemerkung

Die vorliegende Edition der tibetischen Übersetzung von Candrakīrtis Śūnyatāsaptativṛtti basiert auf den Tanjur Ausgaben von

Peking Vol. ya 305b5 — 381b5 = Nr. 5268

Derge Vol. ya 267a1 — 336b7 = Nr.3867

Narthang Vol. ya 295a4 — 375b7 = Nr. 3259

Cone Vol. ya 263a7 — 331b7

Ganden Vol. ya 366a - 464b

Die zur Bearbeitung des Werkes ebenfalls herangezogene mongolische Übersetzung (Mongolischer Tanjur Vol. ya 391a4 — 495a5) wurde bei der Herstellung der textkritischen Edition zwar berücksichtigt, aber ihre Varianten im Apparat nur dann verzeichnet, wenn sie gegenüber der Peking-Edition des Tibetischen abweichen.

Die bei der Herstellung von textkritischen Ausgaben geltenden Grundsätze, wonach die jeweils bessere oder günstigere Lesart gewählt werden sollte, erweisen sich bei der Bearbeitung eines Werkes, dessen überlieferter Text oft keine Varianten enthält, die einen zufriedenstellenden Sinn ergäben, häufig als undurchführbar, da, abgesehen von der auch in anderen tibetischen Übersetzungen nicht selten anzutreffenden totalen Entstellung der tibetischen Syntax durch allzu getreue Wiedergabe der Wortfolge des Sanskrits, der vorliegende Text fast die gesamte Palette von Verderbnissen aufweist, die tibetische Übersetzungen überhaupt aufweisen können — von den durch Verlesung von Sanskrit Handschriften entstandenen echten Übersetzungsfehlern bis hin zu den durch die spätere tibetische Tradition hinzugefügten Hör- und Abschreibfehlern.

Hinzu kommt noch eine Inkonsequenz bei der Konstruktion gewisser Verben (so z.B. *ñe bar loṅs spyod pa* oder *dmigs pa*, die bald mit *la*, bald ohne *la*, letzteres manchmal mit dem Instrumental des Agens, manchmal aber auch ohne, konstruiert werden) wodurch das klare Verständnis des Textes durch eine nebulöse syntaktische Ungewißheit erschwert wird.

Trotz dieser Sachlage wurde so wenig wie überhaupt möglich in den überlieferten Text eingegriffen. Lediglich geringfügige Verbesserungen, wie die Ergänzung, bzw. Auslassung von Negationen oder Kasuspartikeln usw., wurden in der Ausgabe vorgenommen, wobei sie immer als Emendationen gekennzeichnet sind.

Umfangreichere Korrekturen, wie die Ersetzung von Begriffen oder die Umstellung von Satzteilen, werden in den Anmerkungen zur Übersetzung vorgeschlagen und begründet. Diese kamen durch das Heranziehen von Parallelstellen aus anderen Werken Candrakīrtis, im Falle von Zitaten durch Verwertung ihrer Sanskrit-Originale — soweit vorhanden — oder anderer tibetischer Übersetzungen derselben zustande; in vielen Fällen aber handelt es sich dabei um von mir vorgenommene, z.T. recht freie, sich aus der Logik des Kontextes ergebende, gelegentlich über den Umweg des Versuchs einer Rekonstruktion des Sanskrittextes eruierte hypothetische Korrekturen, die daher nur den Wert einer Arbeitsgrundlage haben, durch die der korrupten Stelle doch noch ein einleuchtender Sinn gegeben werden könnte, sind aber sicherlich nicht das letzte Wort.

Zeichenerklärung

1. Ausgabe.

Die Paginierung der zur Herstellung der textkritischen Ausgabe verwerteten Blockdrucke ist wie folgt gekennzeichnet:

Peking = ( )
Derge = (( ))
Narthang = [ ]
Cone = [[ ]]
Ganden = { }
Mong. Üb. = {{ }}

Bei der Numerierung der Blätter der Ganden Ausgabe unseres Textes war dem Schreiber nicht aufgefallen, daß das Blatt, das mit der Nummer 397 hätte numeriert werden müssen, sich versehentlich nach dem Blatt 393 befand und infolge dessen fälschlich als Nr. 394 gekennzeichnet worden ist. Die richtige Reihenfolge der Blätter ist nun die folgende: 393, 395, 396, 394, 397.

Wegen der großen Verbreitung der Suzuki-Ausgabe des Pekinger Kanjur und Tanjur habe ich ihre Paginierung (d.h. Seite, halbes Folio von 1 bis 5 und Zeile) neben der tib. Angabe des Seitenanfangs ebenfalls angegeben. Da sich alle Stellenangaben zur Śūnyatasaptativṛtti in dieser Arbeit auf die Suzuki-Ausgabe beziehen, habe ich zwecks leichter Auffindung der Belegstellen in runden Klammern auch den Zeilenanfang (2 bis 8) der o.g. Ausgabe eingefügt und zur besseren optischen Orientierung sowohl Seiten- als auch Zeilenanfang fett gedruckt.

Die *kārikās* des Grundtextes *(Śūnyatāsaptati)* sind jeweils an ihrem Ende durchnumeriert. Sowohl *kārikās* als auch *pratīkas* werden durch Fettdruck gekennzeichnet.

Kārikās, die, sei es ganz oder teilweise, außerhalb des sie erklärenden Kommentarstückes zitiert werden, erscheinen mit ihrer Nummer und gegebenenfalls dem Buchstaben ihres *pāda* in Kursivschrift.

Ebenfalls mit Kursivschrift sind sämtliche Zitate gekennzeichnet.

Am Ende eines jeden Kommentarstückes zu einer *kārikā* erscheint die dieser *kārikā* entsprechende Zahl in Fettdruck nach einem Doppel-*śad* (*//*).

Eckige Klammern [ ] bedeuten, daß etwas gegen die gesamte tibetische Überlieferung getilgt, runde Klammern ( ) hingegen, daß etwas hinzugefügt worden ist.

Spitze Klammern < > umrahmen Lacunae, bzw. dienen zur Kennzeichnung der Bruchstellen verschobener Sätze oder Passagen.

⌞ ⌟ kennzeichnen unklare Stellen, sowie solche deren Korrektur einen größeren Eingriff in den Text erfordern.

Die Gliederung in Abschnitten ist meine Zugabe.

2. Kritischer Apparat.

Um den Apparat zu entlasten, habe ich, sofern es nicht von syntaktischer Relevanz war, darauf verzichtet, die auf Grund mangelhafter Klarheit der Blockdrucke häufig vorkommende Verwechslung der Buchstaben b und p zu verzeichnen.

Aus demselben Grunde sind die ca 140 eindeutig falschen Instrumentalpartikel (*gaṅ gis tshe, raṅ gis mtshan ñid, bdag ñid kyis dṅos po* usw.), die der Ganden Tanjur als einziger aufweist, nicht als Varianten aufgenommen worden. Nicht verzeichnet wurden schließlich die durch Punkte oberhalb der Buchstaben gekennzeichneten Tilgungen (meist von Dittographien), die der Schreiber bzw. Redaktor des Ganden Tanjurs vorgenommen hat.

[[263a7]] ((267a1)) [295a4] (305b5=13,5,5) {366b1} {{391a4}}

rgya gar skad du / śūnyatāsapta (6) tivṛtti[1] / bod skad du / stoṅ ñid bdun cu pa'i 'grel pa /saṅs rgyas la phyag tshal lo //

mdor bsdus de ñid ṅes pa'i phyir //

stoṅ ñid bdun cu gsuṅ ba gaṅ //

de la [[263b]] phyag 'tshal bdun cu par[2] //

bstan don (7) bdag gis yaṅ dag dbye //

'dir slob dpon bdag ñid kyis zab pa daṅ śin tu rgya che ba'i dṅos po[3] rnams[4] kyi don[5] rnam par ṅes pa'i dbu ma'i bstan bcos rnams brtsams pa yod mod kyi / gźuṅ daṅ don dag (8) śin tu maṅ ba'i phyir daṅ / śes rab chuṅ ba rnams ⌞bya[6] bar ṅes pa⌟ 'di la kun nas chags pa daṅ ldan pa stoṅ pa ñid bstan pa'i snod du gyur kyaṅ / de thos pa daṅ / 'dzin pa daṅ / ñe bar sems pas 'jigs pa[7] rnams (306a=14,1,1) la[8] slob dpon gyi thugs kyi rgyud śes rab daṅ thabs daṅ brtse ba'i rjes su źugs pa'i phyir tshigs su bcad pa bdun cus kyaṅ khyad par[9] du 'phags pa'i[10] don grub par gzigs nas / mdor bsdus pas (2) de kho na ñid ṅes pa'i don du STOṄ PA ÑID BDUN CU PA źes bya ba[11] 'di brtsams so // de yaṅ mdor bsdus pas de kho na ñid ṅes pa 'di ni śin tu don chen po yaṅ gnas pa daṅ skye ba la sogs pa'i sgo nas 'jig rten pas bde (3) blag tu śes par {{391b}} 'gyur ro // gaṅ źig thog ma med pa nas log pa'i lta ba la goms pa'i phyir[12] byis pa log par rtog pa'i dṅos po'i raṅ gi mtshan ñid ⌞kyi(s) gnas pa'i mtshan ñid la gnas pa la chags pa'i rten la dṅos por ñe bar brtags[13] (4) la⌟ / de'i dbaṅ las byuṅ ba'i 'dod chags {367a} la sogs pa'i ñon moṅs pa'i dbaṅ phyug gźan la rag las nas 'jug pa dag las mi byed par gnas pa ni skad cig kyaṅ mi rñed la / gal te yaṅ las mi byed par 'gyur graṅ (5) na / 'di ltar ⌞las⌟ can rnams kyi las de'i rgyu las byuṅ ba'i 'bras bu med par 'gyur ba'i phyir ṅes par skye ba ldog par 'gyur ⌞na /⌟ gaṅ źig dar drag ciṅ rgyun riṅ ba'i mchog tu 'dzin pa daṅ / 'khon[14] du 'dzin pa daṅ (6) 'dod chags la sogs pa ñon moṅs pa'i dbaṅ phyug gis byin gyis brlabs pa'i[15] skye bo rnams las mi byed par 'gyur źiṅ / ((267b)) las kyi 'bras bu yaṅ srid 'byuṅ bar mi 'gyur ba 'di lta bu yod pa yaṅ mi srid do[16] // (7) de'i phyir gnas pa la sogs pa la mṅon par źen pa ni byis pa rnams kyi don ma yin pa thams cad kyi rgyu'i gtso bo'o // gnas pa 'di yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i chos ñid daṅ rjes su 'brel [[264a]] pa daṅ ldan pas ṅes (8) par skye ba daṅ 'jig pa la ltos[17] la / skye ba daṅ 'jig pa daṅ mi ldan pa'i nam mkha'[18] la sogs pa ni gnas pa ma yin pa'i phyir ro źes bya'o //

des na[19] gnas pa'i sgo nas 'dus byas rnams 'chad par 'gyur ba'i[20] (306b=14,2,1) mtshan {{392a}} ñid daṅ mtshan gźi[21] la sogs pa la dpyad pa stoṅ pa ñid la mos pa rnams kyi yid mgu[22] ba'i phyir brjod do //

gźan yaṅ gnas pa la sogs pa'i don 'di rnams 'dus byas kyi mtshan ñid (du) ñe bar bstan bźin pa (2) 'am bzuṅ bźin pa dag mtshan gźi la ltos[23] pa kho [296a] nas gnas la / ⌞mtshan gźi[24] {367b} de yaṅ mtshan ñid med na mtshan ñid la ltos[25] pas mtshan gźi med pa'i phyir ro //⌟ de bźin du[26] phan tshun brten pas bsdus (3) pa'i bdag ñid kyi dṅos po mtshan gźi daṅ mtshan ñid dag[27] (/) mtshan ñid la ma[28] ltos[29] par mtshan gźir gyur pa gaṅ du gnas pa la sogs pa'i mtshan ñid ⌞can⌟ gyi rten (du) 'grub par ga la 'gyur /[30] gnas pa (4) la sogs pa ma grub pas rnam par śes pa la sogs pa yod pa ma yin la / rnam par śes pa la sogs pa'i dṅos po med na de la ltos[31] nas de las log pa'i dṅos po med pa'i raṅ bźin ga la yod /[32] dṅos po (5) med par gyur pa la ci rnam par śes pa'i dmigs pa yod dam / dmigs pas bskyed pa'i

rnam par śes pa dmigs pa med par skye bar[33] nus pa ma yin no // rnam par śes pa skye ba med na 'dod chags la (6) sogs pa rten med pas na med la / phyin ci log rtsad nas phyuṅ nas[34] yod pa ma yin pas las skyed pa'i rgyu ma yin no // las med na de'i 'bras bu {{392b}} ma 'oṅs pa'i skye ba mi 'byuṅ ba daṅ / sṅar skyes pa'i ñe bar len pa (7) zad pas ñer len med de / ṅes par gnas pa la sogs pa la dpyod pa rnams mya ṅan las 'das pa'i snod du 'gyur ro //

ji skad du 'PHAGS PA LHAS //

> *gaṅ gis[35] rnam ((268a)) śes de ñid ⌞daṅ⌟ //*
>
> *gnas pa la sogs (8) rnam[36] śes pa //*
>
> *de tshe blo ldan ñon moṅs la //*
>
> *nam yaṅ gnas pa ma yin no //*

źes gsuṅs so //

gal te de ltar gnas pa la sogs pa med na / de lta {368a} na gaṅ źig 'di ltar phyin ci log[37] gi ma rig [[264b]] pa ma (307a=14,3,1) lus pa daṅ[38] bral bas mṅon par rtogs pa'i saṅs rgyas kyis gsuṅs pa / *dge sloṅ dag 'dus byas ni skye bar yaṅ rab tu śes so // 'gag par yaṅ rab tu śes so // gnas pa las gźan du 'gyur bar (2) yaṅ rab tu śes so* źes so // de ji ltar (/) de bźin [296b] gśegs pa'i[39] gsuṅ don med par 'gyur ba ni rigs pa ma yin no //

'di dag bcom ldan 'das kyis gsuṅs pa ni[40] bden la / 'di dag don med par 'gyur bar rigs pa[41] ma (3) yin te / rgyu mtshan ci yis[42] na /[43] gaṅ gi phyir /[44]

> **gnas pa'am[45] skye 'jig yod med dam //**
>
> **dman pa'am mñam pa'am khyad par can //**
>
> **saṅs rgyas 'jig rten sñad[46] dbaṅ[47] gis //**
>
> **gsuṅs kyi[48] yaṅ dag (4) dbaṅ gis min //**

'dir dṅos po rnams phyin ci log daṅ[49] phyin ci ma log pa'i śes pa'i dbaṅ gis bden pa gñis te / kun rdzob kyi bden pa daṅ don dam pa'i bden pa źes bya bar {{393a}} 'phags pas tha sñad mdzad la[50] /[51] 'phags (5) pa 'ba' źig kho na bden pa gñis rnam par 'jog par mdzad pa ma yin te / 'jig rten pa 'jig rten gyi tha sñad la mkhas pa rnams kyaṅ bden pa gñis kyi[s][52] tha sñad[53] byed do // 'di ltar bden pa'i don ni mi snaṅ la sgro (6) btags pa'i don rigs[54] par tha sñad byed pa la 'di ni kun rdzob pa'o źes tha sñad byed do // gaṅ du bden pa'i don mi snaṅ ba ma[55] yin la sgro [ma] {368b} btags pa'i don (mi) rigs[56] pa'i tha sñad la / de la 'di ni don dam pa kho na'o[57] źes rnam par (7) 'jog go // re źig gaṅ la 'di kun rdzob ces tha sñad byed pa de la mi bden pa'i don 'jig rten pas khoṅ[58] du chud pa ñid kyis de'i yul la bsam pa ⌞gtaṅ bar⌟ mi bya'o // gaṅ yaṅ 'jig rten gyi tha sñad la bden par (8) 'dod pa de yaṅ 'phags pa rnams 'jig rten kun rdzob kyi bden par bźed de / med pa'i don la tha sñad 'dogs pa ltar don med pa ñid du ((268b)) brjod do // de yaṅ brdzun pa ñid du rtogs par byed pa / (307b=14,4,1) 'phags pa ñid kyis 'chad par 'gyur ba'i ⌞'jig rten pa la[59] rab tu grags pa'i rigs pa ñid kyis[60] ⌟ñe bar ston par mdzad de[61] / de ni rab tu grags pa'i dpes ma grags pa'i don rtogs pa'i phyir ro //⌞ de ni⌟ 'dir 'jig rten gyi (2) tha sñad la rnam par dpyad na / yaṅ dag pa'i don ma grub pa'i [[265a]] phyir 'phags pas ⌞'jig rten gyi tha sñad la kun rdzob ces⌟ gsuṅs so //

kun rdzob kyi sgra ni 'jig rten pa'i tha sñad kyi rnam graṅs ma yin te / {{393b}} kun rdzob (3) daṅ don dam pa'i dbye bas de ni rnam pa gñis su gnas pa'i phyir daṅ tha sñad kyi

phyogs gcig la kun rdzob kyi sgras brjod pa'i phyir ro //

rigs[62] pa'i stobs kyis[63] 'di'i don ⌞ni⌟ gaṅ źig 'jig rten gyi tha sñad (de) la kun rdzob kyi (4) sgras brjod la / de ni 'di ltar gaṅ 'jig rten gyi tha sñad 'di ni 'jig rten kun rdzob ste / de ni de kho na ñid {369a} ma yin no źes 'phags pa ⌞kho na⌟ gsuṅs[64] par rigs la / tha sñad daṅ kun rdzob kyi sgra dag kyaṅ rnam graṅs ñid de (5) / de la skyon med do // de skad du mdo las / *kun rdzob kyi bden pa gaṅ źe na / ji srid du 'jig rten gyi tha sñad yi ge daṅ skad[65] kyis ⌞ston⌟ pa[66]'o[67]* źes so //

yaṅ na ci źig la 'dir 'jig rten gyi tha sñad ces[68] bya źe na / de la (6) re źig bud śiṅ[69] la brten nas me bźin du phuṅ po la brten nas btags[70] pa'i gaṅ zag la 'jig rten źes[71] brjod do // de yaṅ phyin ci log daṅ phyin ci ma log pa ñid kyis[72] rnam pa gñis so // de la dbaṅ po ñams (7) pa'i rab rib can la sogs pa phyin ci log yin la / phyin ci ma log pa ni dbaṅ po ma ñams pa[73] rab rib can la sogs[74] pa las gźan pa'o // 'di ñid kho[75] na yaṅ 'dir 'jig rten pa'i sgras brjod kyi[76] / cig śos ni (8) ma yin te / 'jig rten[77] pa kho na la ⌞rnam pa⌟ tshad ma ma yin pa'i phyir ro // 'jig rten gyi tha sñad du gsuṅs pa yaṅ gźan gyis[78] {{394a}} khoṅ du chud par 'dod pa'i dṅos po ⌞kun nas rtog[s] pa'i dṅos po sna tshogs pa⌟ (308a=14,5,1) gźan gyi rgyud la rtogs[79] pa 'jug par byed pa la tha sñad ces brjod do // 'jig rten pa'i tha sñad ni 'jig rten tha sñad de / ((269a)) ji ltar 'jig rten pa rtogs par 'dod pa'i don phan tshun du rtogs par byed pa'am / (2) śes par 'dod pa'i don khoṅ du chud pa[80] de bźin du don de la brjod bya[81] rjod[82] byed [297b] kyi[83] 'brel pa daṅ / śes bya śes byed du rnam par 'jog par byed ciṅ / dus gźan du yaṅ tha sñad kyi ⌞gdams⌟ [[256b]] pa mi 'chad (3) pa[84]'i don du (/) de {369a} la 'di ltar[85] rjod byed daṅ brjod bya daṅ / śes pa daṅ śes bya'i mtshan ñid can gyi don phyin ci log tsam gyis ñe bar bskyed pa'i bdag ñid kyi dṅos po la tha sñad ces brjod kyi /⌞ byed pa po'i tshogs pa (4) gcig daṅ 'brel pa ni ma yin no //⌟ de ñid kyaṅ 'jig rten pa bden par 'dod pa'i phyir 'jig rten pa'i tha sñad kyi bden pa źes bya ste gcig ⌞go //⌟

re źig 'di dag 'jig rten[86] pa('i) phyin ci log gi śes pa'i dbaṅ las bden (5) pa la / phyin ci ma log pa'i dbaṅ las don dam pa'i bden pa rnam par bźag[87] go //

— slar yaṅ ci de phyin ci ma log pa'i śes pa yin /

— gaṅ du yaṅ dag pa ma yin pa[s] sgro[88] 'dogs par mi byed pa'o //

— yaṅ ci yaṅ dag pa (6) ma yin pa[89] sgro 'dogs[90] par mi byed pa yin /

— de ni ji ltar gnas pa'i chos kyi raṅ bźin la dmigs pa'o //

— slar yaṅ ci 'di ni chos {{394b}} rnams kyi yaṅ dag pa ji lta bar gnas pa'i raṅ bźin yin /

— ma byas pa'o //

— yaṅ ci (7) ma byas pa yin /

— rgyu daṅ rkyen gyis ma bskyed pa'o //

— 'di ni brdar btags[91] pa'i miṅ yin nam ci /[92]

— ma yin te / 'jig rten pa yaṅ ma byas pa ñid la raṅ bźin źes[93] brjod pa'i phyir ro // 'di ltar 'jig rten pa[94] (8) 'ga' źig tu bslu ba'i tha sñad dmigs pa na 'di'i tha sñad 'di ni byas pa ste / raṅ bźin ma yin pa'o źes smra ba'o // de bźin du sgyu ma'i skyes bu dmigs pa na skyes bu 'di ni byas pa'o źes brjod de / raṅ bźin (308b=15,1,1) ma yin pa źes bya'o // de bźin du 'jig rten du raṅ bźin źes bya ba ma byas pa la brjod[95] {370a} do // rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i phyir byas pa ñid du yod pa'i gzugs daṅ tshor ba la sogs pa'i don kyaṅ bslu bar

so sor snaṅ (2) ba'o[96] źes bya ste / gaṅ źig gzugs daṅ tshor ba la sogs pa 'di dag ñe bar dmigs ((269b)) pa'i raṅ bźin de ni byas pa ste / byas pa'i phyir raṅ bźin du mi 'gyur ro[97] //

de lta na yaṅ byas pa'i [298a] raṅ bźin du źog cig[98] ce (3) na /

de ni de ltar ma yin te / dṅos po byas pa [ma yin pa] med la gaṅ źig gi raṅ bźin no źes pa'i miṅ yin par 'gyur na / ji ltar gnas pa'i raṅ bźin [[266a]] du phyin ci ma log pa'i śes pas dmigs par 'gyur graṅ (4) na / de yaṅ med la / de med na yul med pas {{395a}} śes pa skye ba med do źes bya ste /[99] ci'i phyir yaṅ dag pa'i don du sgro 'dogs / gaṅ yaṅ 'di ni [100] yaṅ dag pa'i don[101] sgro btags[102] pa ni kun rdzob kyi bden pa (5) la ltos[103] te / 'jig rten gyi tha sñad la brten nas don dam pa'i bden pa źes brjod la / de yaṅ mtshan ma med pa'i phyir brjod bya rjod[104] byed daṅ[105] śes bya[106] śes byed kyi[107] tha sñad med do // ji skad du mdo las / *don dam (6) pa'i bden pa gaṅ źe na / gaṅ la sems kyi rgyu ba yaṅ med na yi ge rnams lta ci smos* źes so //

de ltar bden pa gñis rnam par bźag[108] pa la / gal te don dam pa'i bden pa bstan pa'i dbaṅ du byas nas gnas pa (7) la sogs pa⌞r⌟[109] b[r]tags nas brjod na de'i tshe / de bźin gśegs {370b} pa'i gsuṅ don med par 'gyur bas mi rigs so źes pa'i brtsad pa rigs par 'gyur la /[110] gnas pa la sogs pa⌞s⌟ bstan pa'i yul ni (8) 'di ma yin no // 'on kyaṅ 'jig rten gyi tha sñad du'o // de'i phyir saṅs rgyas bcom ldan 'das 'jig rten gyi tha sñad kyi mthus gnas pa la sogs pa ñe bar bstan gyi[111] / gźan gyi rkyen la mi ltos[112] pa'i ye (309a=15,2,1) śes la ltos[113] nas[114] ma yin no // de'i ye śes ⌞ni raṅ bźin yul yin pa'i phyir na⌟[115] chos thams cad mya ṅan las 'das pa daṅ khyad par {{395b}} med pas[116] de(s) gnas pa[117] la sogs pa ñe bar (ma) dmigs śiṅ / kho bo (2) cag gnas pa la sogs pa 'gegs par byed pa la luṅ gis gnod pa go skabs ga la yod ces bya ste / luṅ gis[118] brtsad pa rigs pa ma yin la /

ji ltar gnas pa daṅ skye ba daṅ 'jig pa sel ba yaṅ 'jig rten gyi tha (3) sñad [298b] kyi dbaṅ gis brjod pa la luṅ gis gnod par mi nus so // de bźin du ((270a)) yod pa daṅ med pa daṅ dman pa daṅ mñam pa daṅ khyad par can sel ba la yaṅ gnod par mi nus so //

de la **yod** ces brjod pa ni / gaṅ (4) yod pa 'di lta ste / da ltar ba'i phuṅ po daṅ / khams daṅ / skye mched rnams sam[119] 'dus byas rnams so //

med pa źes brjod pa ni gaṅ med pa ste / 'di ltar gaṅ 'das pa daṅ / ma 'oṅs [[266b]] pa'i phuṅ po daṅ /[120] khams (5) daṅ /[121] skyed mched rnams sam 'dus ma byas so //

yaṅ ji ltar na gnas pa la sogs pa bkag pa ñid kyis de rnams sel bar 'gyur / de skad du ⌞yaṅ⌟[122] rtsa ba'i rab byed bdun par /

skye daṅ {371} gnas daṅ 'jig pa⌞ (6) yi⌟[123] //

⌞'dus byas grub pa yod ma yin⌟ //

'dus byas rab tu ma grub na //

'dus ma byas de ji ltar 'dod //

ces bya ste / 'dus byas rnams ni dus gsum gyi[s] rnam par gnas la (/)[124] 'dus byas med na dus gsum (7) {{396a}} ga la źig / de la da ltar ba'i dus med pas dṅos po med la / 'das pa daṅ[125] ma 'oṅs pa med pas dṅos po med pa yaṅ med do // de'i phyir dṅos po 'di gñis kyaṅ gnas (pa)[126] la sogs pa med bźin du 'jig rten (8) gyi tha sñad kyi dbaṅ gis gsuṅs so //

ji ltar dṅos po daṅ dṅos po med pa dag gnas pa la sogs pa ma grub pas[127] ma grub la / de bźin du dman pa daṅ mñam pa daṅ khyad par can rnams kyaṅ ṅo //

de la **dman** pa ni khyad par (309b=15,3,1) can ma yin pa ste / 'di lta ste ñon moṅs pa'o //

khyad par can ni dge ba ste / 'di lta ste /[128] dge ba la sogs pa'o //

mñam pa ni bar ma ste luṅ du[129] ma bstan pa 'di lta ste / mig la sogs pa rnams so źes bya ba'o //

'di dag (2) ni ñe bar bstan pa tsam ste / 'di ltar khyad par thams cad 'dir gnas pa la sogs pa ma grub pas ma grub par khoṅ du chud par bya ba (daṅ /) tha sñad kyi dbaṅ gis brjod pa(s) luṅ gi(s)[130] gnod pa spaṅ bar bya'o //

daṅ gi sgra'i don la (3) **'am** gyi sgra'o // de yaṅ ma smos pa rnams sdud pa'o źes bya ste / rnam [299a] par brtags pa thams cad dgag pa gnas pa la sogs pa dgag pa'i sgo nas ((270b)) gsuṅs pa la / luṅ gis gnod pa 'jig rten gyi tha sñad kyi (4) dbaṅ gis {371b} gsuṅs pas spaṅ bar byos śig //

slar yaṅ 'di dag 'jig rten gyi tha sñad kyi {{396b}} ṅor 'jug pas ston par[131] mdzad pa'i dgos pa ci źe na /

'di la dgos pa che ste / 'jig rten pa'i tha sñad khas ma blaṅs (5) na 'jig rten pa daṅ mi mthun pas rtag tu 'jig rten pa['i] log rtog[132] las bzlog par nus pa ma yin te / kla klo bźin no //kla klo 'phags pa'i skad mi śes pa la 'phags pa'i skad (kyis)[133] 'ga' źig gis[134] 'ga' źig (6) las bzlog par mi nus la / kla klo'i skad daṅ[135] rjes su mthun pas bde blag tu bzlog par 'gyur ro //[[267a]]

yaṅ na saṅs rgyas bcom ldan 'das źes bya ba ji ltar rtogs pa'i chos ñid la gnas par gyur na / de'i tshe (7) saṅs rgyas pa de rnams la dgos pa med par 'gyur te / chos ñid la gnas pa rnams gźan gyi don mi mdzad pa'i phyir ro // chos ñid la gnas pa de rnams ni /

> *brjod par bya ba ldog pas na //*
>
> *sems kyi spyod (8) yul ldog pa ste //*
>
> *ma skyes pa daṅ ma 'gags pa'i //*
>
> *chos ñid mya ṅan 'das daṅ mtshuṅs //*

luṅ las kyaṅ gsuṅs pa /[136]

> *saṅs rgyas 'ga' yaṅ mi śes śiṅ //*
>
> *yaṅ na saṅs rgyas chos ñid min //*
>
> *'jig (310a=15,4,1) rten rnam 'dren 'jig rten du //*
>
> *gal te 'jig rten rjes 'jug min //*[137]

źes so //

yaṅ na raṅ gis rtogs pa'i chos ñid kho na sgro btags nas rjod[138] byed daṅ brjod bya'i tha sñad la gnas te ñe bar ston par (2) ma gyur na / de yaṅ {{397a}} 'jig rten pa'i don sgrub[139] par mi nus la /

ji skad du luṅ gźi[140][141] [bam po gya drug pa] las[142] / {372a} *de nas bcom ldan 'das saṅs rgyas nas riṅ po ma lon pa na 'di skad gsuṅs te /*[143] *bdag gis chos ñid (3) zab mo zab mor snaṅ ba mthoṅ dka' ba rtogs dka' ba*[144] *brtag dka' ba / brtag pa'i spyod yul ma yin pa phra[299b] ba mdzaṅs*[145] *pa mkhas pa sgrin pos śes par bya ba khoṅ du chud de / de bdag*

gis gal te gźan la bstan par gyur kyaṅ (4) gźan gyis śes par mi 'gyur gyi / de'i tshe bdag ni ñams par 'gyur / ṅal[146] *bar 'gyur / sems mi spro bar 'gyur / gaṅ du bdag ((271a)) ñid gcig pu*[147] *źig / dgon pa dben par*[148] *mthoṅ ba'i chos la bde bas gnas pa'i (5) rnal 'byor daṅ ldan pas [bde bar] gnas par 'gyur ro // de nas mi mjed kyi bdag po tshaṅs pa*[149] *tshaṅs pa'i 'jig rten na gnas pas 'di skad smras so // kye ma 'jig rten 'di dag ni brlag go // (kye ma 'jig rten 'di dag ni rab tu brlag go //) da ni gaṅ du nam*[150] *źig (6) na*[151] *'ga' źig tu*[152] */ de bźin gśegs pa dgra bcom pa yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas ⌊'ga' źig⌋ 'jig rten du 'byuṅ ba ni 'di lta ste / u dum ba*[153] *ra'i me tog bźin la / de ni de(ṅ) saṅ na bcom ldan 'das (7) chog śes pa la gnas pa la*[154] *thugs spro bar 'gyur gyi /*[155] *[[267b]] chos 'chad pa la ni ma yin pas bdag ni gaṅ du bcom ldan 'das kyi*[156] *thad du doṅ la*[157] *gsol ba gdab par bya'o // de nas mi mjed*[158] *kyi {{397b}} bdag po tshaṅs pas (8) 'di lta ste /skyes bu stobs daṅ ldan pa'i lag pa bskum pa las brkyaṅ ba'am /*[159] *brkyaṅ ba las bskum pa bźin mi mjed kyi bdag {372b} po tshaṅs pa'i 'jig rten du mi snaṅ bar 'gyur nas /bcom ldan 'das kyi (310b=15,5,1) mdun du 'khod par gyur to // de nas mi mjed kyi bdag po tshaṅs pas de'i tshe na tshigs su bcad pa 'di dag smras*[160] *so //*

> *ma ga dhar*[161] *ni sṅon tshad ⌊ma⌋ byuṅ chos //*
> *⌊brjod bral⌋ dri mar bcas pa(s) rjes su rig*[162] *//*
> *ñon (2) moṅs med ciṅ rdul daṅ bral ba'i chos //*
> *bdud rtsi'i sgo mo gsal bar mdzad du gsol //*

de nas bcom ldan 'das kyis de'i tshe tshigs su bcad pa 'di dag bka'[163] *stsal to //*

> *tshaṅs pa bdag gis tshegs*[164] *chen (3) pos //*
> *srid pa'i 'dod chags yoṅs ⌊bsrabs śiṅ⌋ //*
> *tha ba bcom*[165] *nas*[166] *rtogs pa yi // [308a]*
> *chos 'di rtogs par sla ma yin //*
> *rgyun las bzlog pa lta bu'i lam //*
> *zab mo śin tu mthoṅ bar*[167] *dka' //*
> *'dod chags (4) kyis chags*[168] *mun pa yi //*
> *phuṅ pos bsgribs pas mthoṅ ba min //*

źes gsuṅs so //

de'i phyir na ṅes par 'di rnams kyi[s] ji ltar gnas pa'i 'jig rten gyi tha sñad ni 'jig rten pa'i don byed pa'i thabs ⌊kyi⌋ phyir (5) thog ma ñid du khas blaṅ bar bya ste / 'jig rten pas rtogs pa'i thabs su gyur pa 'jig rten gyi tha sñad khas ma ((271b)) blaṅs par 'jig rten pas rtogs par byed pa(r)[169] nus pa ma yin no //

yaṅ ji ltar saṅs rgyas bcom (6) ldan 'das raṅ ñid kyis {{398a}} dṅos por gyur pa cuṅ zad ma dmigs kyaṅ 'jig rten gyi tha sñad kyi rjes su mthun pa 'ba' źig gis ñe bar ston par mdzad ce na /

⌊'di⌋ ni rab tu grags pa'i dpe gcig tsam slob[170] dpon (7) gyis[171] brjod par 'dod pa'i don bsgrub {373a} pa'i phyir ñe bar bsdu bar bya'o // ṅar 'dzin pa daṅ ṅa yir 'dzin pa med pa'i bde bar gśegs pas 'jig rten pa'i ṅor 'jug tu ṅa[172] daṅ ṅa'i[173] źes pas ⌊skad gźan⌋ ji lta ba (8) de ltar gsuṅs[174] te[175] / de la ṅa'o źes pas bdag tu mṅon par źen pa ni ṅar 'dzin pa'o //

[[268a]] bdag gi'o ṅa'i'o źes mṅon par źen pa ni ṅa yir 'dzin pa'o // ṅa[176] daṅ ṅa yir 'dzin pa 'di gñis kyaṅ 'jig tshogs la lta ba'i yan lag ste / (311a=16,1,1) de [las] bdag daṅ bdag gir 'jug pa'i phyir ro // de la 'jig tshogs su lta ba 'di ni saṅs rgyas bcom ldan 'das kyis rab tu spaṅs pa'i phyir / ⌞spaṅs pas na⌟ bde bar gśegs pa la ṅar 'dzin pa (2) daṅ ṅa yir 'dzin pa med ⌞pa[177] 'i phyir ro //⌟

de la bsod nams kyi tshogs kyi stobs[178] kyis mṅon par 'dod pa'i 'bras bu phun sum tshogs pa ñe bar loṅs spyod par dgoṅs pa'i dus su ñe bar btud pa gaṅ źig la ñe bar loṅs (3) spyod pa daṅ ldan źiṅ / ye śes kyi tshogs kyi stobs kyis ñes pa ma lus pa daṅ bral źiṅ / yon tan daṅ ldan pa'i lam gyis {{398b}} ⌞thob[179] pa⌟ mtha' yas pa'i sems can la[180] phan 'dogs pa'i phyir [300b] mdzes par gśegs (4) pas na bde bar gśegs pa'am /[181] saṅs rgyas ni chos thams cad la sgrib pa med par rnam pa thams cad mkhyen[182] pa'i[183] ye śes kyis yaṅ dag par rtogs pa'i phyir mdzes par gśegs pas bde bar gśegs pa'o // (5)

phyir mi ldog pa'i phyir mthar thug par gśegs pas te rims nad legs par byaṅ ba {373b} bźin nam / thog ma daṅ bar daṅ tha mar gcig tu dge ba'i chos ston pa la mdzes par gśegs pa'i phyir bde bar gśegs (6) pa'o //

ṅes pa'i tshig gi tshul gyis bde bar gśegs pa((311b)) ṅar 'dzin pa daṅ ṅa yir 'dzin pa śin tu spaṅs pas gnas kyaṅ ṅa daṅ ṅa'i źes gsuṅs te / ji skad du luṅ las / *dge sloṅ dag ṅa'i lha'i mig rnam par (7) dag pa mi las 'das pas mthoṅ ṅo*[184] źes bya ba la sogs pa bcom ldan 'das kyis gsuṅs pa daṅ / de bźin gśegs pas[185] *dge sloṅ dag ṅa ni gcig pu źig*[186] *dben pa źig*[187] *na gnas pa na* źes[188] pas[189] 'dir (ṅa daṅ) ṅa yi ba gsuṅs (8) so //

bdag ñid la ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa med kyaṅ ṅa[190] daṅ ṅa yi[191] źes pa gsuṅs pa⌞s⌟ 'jig rten pas rtogs pa'i thabs su 'gyur ba'i phyir 'jig rten pa la ltos[192] nas ṅa daṅ {{399a}} ṅa yi źes gsuṅs la /

'di ltar (311b=16,2,1) gtsug na nor bu'i rtogs pa [[268b]] brjod pa la sogs par bya dka' ba brgya phrag gsuṅs pa de gaṅ źig de'i tshe loṅ ba chen por gyur pa daṅ ⌞gaṅ du⌟ 'di ltar bya dka' [193] ba brgya phrag gsuṅs śe na /

de dag go bar 'dod pa'i 'jig rten pa (2) la gal te *ṅa ñid de'i tshe na* źes ma gsuṅs na 'jig rten pas rtogs par 'dod pa'i don mi rtogs par 'gyur ba'am / de bźin gśegs pa'i spyod pa la ṅo mtshar bar[194] yaṅ mi 'gyur[195] ro // de bźin du ṅa yir 'dzin pa la yaṅ (3) sbyar bar bya'o // gaṅ yaṅ 'di ltar ṅa[196] daṅ ṅa yir 'dzin pa med kyaṅ 'jig rten pa'i ṅor 'jug tu ṅa daṅ ṅa yi gsuṅ ba na[197] ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa yod pa lta bur {374a} mtshon no // de bźin du dṅos por gyur pa gźan gsuṅ ba na yaṅ (4) [301a] dṅos po de'i raṅ bźin (yod pa)[198] lta bur mtshon par khas blaṅ[199] bar bya'o // de'i phyir saṅs rgyas bcom ldan 'das rnams kyis gsuṅs ⌞pa'i⌟[200] dṅos po yod pa [ma[201] yin pa][202] ñid de 'jig rten gyi tha sñad kyi[203] rjes su 'jug pas (5) gsuṅs pa'o źes śes par bya'o // ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa bźin brjod byas stoṅ pa'i phyir na / brjod bya med par rab tu byed pa rdzogs kyi bar gyis ston par 'gyur ro //

de'i phyir gnas pa la sogs pa 'di dag gi (6) rjod[204] byed ni brjod bya med pa ste /[205] tha sñad kyi dbaṅ gis brjod pa 'ba'[206] źig tu grub kyi {{399b}} don dam pa'i dbaṅ gis ni ma yin no[207] źes bya'o // 1

gal te gsuṅs pa thams cad dṅos po[208] med pa tshig tsam kho na yin na / gaṅ du (7) bcom ldan ((272b)) 'das kyis 'di skad du /[209]

bdag ñid la ni bdag ñid mgon //

⌞rjes su mgon⌟ byed gźan su źig //

bdag ñid legs par dul gyur na //

mkhas pas mtho ris thob par 'gyur //

źes gsuṅs pa de la (8) bdag la sogs pa yod pa min na[210] mgon la sogs pa ji ltar rigs[211] par 'gyur / de'i phyir bdag yod do źe na /

gal te yaṅ khyod ni raṅ ñid kyis yoṅs su spaṅs nas rtsod pa'i skabs tshol bar byed la /[212] de lta na yaṅ (312a=16,3,1) smras pa /

bdag min bdag med min bdag daṅ //

bdag med min pas rjod[213] 'ga' 'aṅ[214] med //

brjod bya mya ṅan 'das daṅ mtshuṅs //

dṅos po kun ⌞gyi⌟[215] raṅ bźin stoṅ // 2

de la {374b} bdag med pa ñid do źes bya ba (2) ni tshig gi lhag ma'o //

⌞'dir bsgom [[269a]] pa las byuṅ ba'i ṅar[216] rlom sems pa ⌟ni **bdag** ces bya'o // de ñid sred pa'i dṅos por gyur pas sred[217] pa'am[218] sñiṅ stobs kyi phyir sems can no // srog gi dbaṅ po daṅ 'brel pas tsho (3) bas na srog go // las daṅ ñon moṅs pas skye ba gźan du skye bar byed pas skye ba po'o // yid gtso bor gyur pa las skyes pas śed las skyes so // yid śas che bar gyur pa'i phyir śed can no // dge ba daṅ mi [301b] dge ba (4) daṅ luṅ du ma bstan pa'i las byed du 'jug pa'i phyir ⌞byed pa po'o⌟ // de'i 'bras bu myoṅ bar byed pa'i phyir ⌞rig[219] pa po'o⌟ // yul yoṅs su gcod[220] pa'i phyir śes pa po'o // dpyod par byed pa'i phyir {{400a}} mthoṅ ba po'o //[221] (5) źes bya ba la sogs pa rnams de'i miṅ gi khyad par ro //[222] bdag de yaṅ RTSA BA'i rab byed bcu par /[223]

⌞re źig⌟ śiṅ ⌞la⌟ me min źiṅ //

śiṅ las gźan du me ma yin //

me ni śiṅ daṅ ldan min la //

me la[224] śiṅ med der[225] de med // (6)

me daṅ bud śiṅ bśad pa yis //

bdag daṅ ñer[226] len rim pa[227] bźin //

źes pa'i tshig gis ñe bar len pa las de ñid daṅ gźan pa rnam pa lṅas dpyad na mi srid pas **bdag med** do źes bya'o //

yaṅ na 'dir phyogs (7) sṅa ma gźan te / gal te yaṅ saṅs rgyas rnams ṅar 'dzin pa daṅ / ṅa yir 'dzin pa spaṅs pa'i phyir / ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i gsuṅ dṅos po med la / ṅar 'dzin pa daṅ ṅa yir 'dzin ((273a)) pa ma spaṅs pa'i 'jig rten (8) pa'i ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i brjod pa don daṅ bcas par 'gyur ro {375a} źe na /

smras pa / 'jig rten pa'i ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i tshig don daṅ bcas pa ma yin te / ci'i

phyir źe na / gaṅ gi phyir bdag ⌞min⌟ ces bdag (312b=16,4,1) dgag[228] pa sṅar bźin no // bdag ma grub pas kyaṅ 'jig rten gyi ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa'i rjod[229] byed kyaṅ brjod byas stoṅ[230] pa'o //

'dir smras pa / gal te bdag med na yaṅ de lta na yaṅ ṅar 'dzin pa sems las byuṅ ba'i (2) {{400b}} chos raṅ rig par yod pas de'i rjod byed tshig tsam ma yin no źe na[231] /

slar yaṅ ṅar 'dzin pa de'i dmigs pa ci źe na /

bdag go /

gal te de lta na bdag med na dmigs pa las gźan du ṅar 'dzin ji ltar 'byuṅ bar (3) 'gyur[232] /[233] dmigs pa med par sems daṅ[234] sems [[269b]] las byuṅ ba skye ba ni med do //

kha cig ni phyi rol gyi dmigs pa la ltos[235] pa med par sems daṅ sems las byuṅ ba skye ste / dper na rmi lam la sogs pa'o źe na / (4)

dpe 'di ni gñi ga la ma grub pas rnam par rig par smra ba'i 'dod pa'i don [302a] (s)grub par byed pa ma yin no //

khyod la yaṅ dpe med pas 'dod pa'i don mi 'grub bo źe na /

slar yaṅ kho bo'i 'dod pa ci źe na /

rnam par śes pa[236] (5) phyi rol la dmigs par byed pa ñid do //

slar yaṅ de ji ltar ma grub ce na /

kho bos sun phyuṅ ba'i phyir ro //

gal te khyod kyi[237] skyon brjod pa nus pa daṅ ldan par gyur na / de ltar 'gyur la rag[238] na (/) gñi ga la grags pa'i dpe (6) brjod pa med pas nus pa med do //

khyod la yaṅ kho bo la ltos[239] nas gñi ga la grub {375b} pa'i dpe nus pa[240] med pas 'dod pa'i don mi 'grub bo //

slar yaṅ ci kho bo'i 'dod pa (/)

rnam[241] par śes pa phyi rol la dmigs pa (7) yin la /

rnam par śes pa ñid {{401a}} kho bo(s)[242] mi 'dod na / ci'i phyir phyi rol la dmigs par byed pa po ñid kho bo'i 'dod pa yin / 'jig rten pa'i tha sñad kho bos khas blaṅs la (/) de'i yul daṅ rnam par śes pa yaṅ 'jig rten pas (8) śes kyi kho bos ni ma yin no // khyod kyis kyaṅ kho bo cag daṅ 'brel pa'i 'jig rten pa'i ((273b)) don 'di sel bar mi nus so // de la ci 'jig rten pa la sems daṅ sems las byuṅ ba dmigs pa daṅ bcas pa ma (313a=16,5,1) grub pas / de las dmigs pas bskyed[243] pa'i sems daṅ sems las byuṅ ba dmigs pa med na de med pas bdag med na ṅar 'dzin pa med par grub bo //

kho bos de ltar khas ma blaṅs so źe na /

slar yaṅ (2) ci dṅos po 'di dag 'jig rten pa la ma grub pas gaṅ źig khyod kyaṅ khas mi len nam /

'di dag ni 'jig rten pa la grub la / 'on kyaṅ 'jig rten rmoṅs pas phyin ci log ji lta ba de lta bar 'jug par 'gyur ro[244] źes kho (3) bo smra'o // de'i phyir 'jig rten pa⌞'i 'di⌟ dag kyaṅ kho bos[245] khas mi len no źe na /

smras pa / 'dir don rtogs pa rnams kyi don rtogs pa 'jig rten pa[246] las sam bstan bcos las 'gyur graṅ / de la re źig 'jig rten (4) pa khyod la tshad ma ma yin la /bstan [[270a]] bcos

la[247] khas blaṅs pa'i don kyaṅ gźan la [b]sgrub par nus pa med la / de'i phyir khyod daṅ [302b] mtshuṅs pa'i skye bo'i {376a} sgra'i rjes su khyod 'jug par[248] rigs[249] kyi[250] mkhas pa ni ma (5) yin no // {{401b}} mkhas pa ni 'thad pa daṅ bcas pa'i bstan bcos ⌞kyi tshad ma⌟ brjod pas sam / 'jig rten ⌞las⌟ so // 'thad pa med pa[251] tshig tsam gyi bstan bcos tshad mar byed na bstan bcos thams cad tshad (6) mar 'gyur ro // de'i phyir phyi rol gyi dmigs pa la mi ltos[252] pa'i sems daṅ sems las byuṅ ba ni med do //

rigs pas dpyad na phyi rol gyi dmigs pa mi srid la / de'i phyir phyi rol gyi don la mi ltos[253] par (7) sems daṅ sems las byuṅ ba kho na khas blaṅ[254] bar bya'o[255] źe na /

ji ltar khyod kyi[256] dpyad pas phyi rol gyi dmigs pa mi srid la / de bźin du kho bos dpyad na sems daṅ sems las byuṅ ba mi[257] srid pa'i phyir / phyi rol (8) gyi dmigs pa bźin du sems daṅ sems las byuṅ ba yod pa ñid mam pa thams cad du gtaṅ[258] bar byos śig //

slar yaṅ gźan źig gis[259] smras pa / rnam par[260] śes pa thams cad dmigs pa daṅ bcas pa ma yin la / (313b=17,1,1) gal te yaṅ rnam par śes pa thams cad dmigs pa daṅ bcas par 'gyur na[261] ((274a)) mo gśam gyi bu la dmigs pa'i rnam par śes pa mi 'byuṅ ste / dmigs pa med pa'i phyir ro //

'o na mo gśam gyi bu źes pa'i *miṅ 'di ñid 'di'i* (2) *rnam par śes pa'i* dmigs par yod pa ma yin nam / de ci 'di'i dmigs pa med do źes smra /[262]

⌞'di ni yod pa ma yin te⌟ /[263] mo gśam gyi bu'i sgra thos pa na gal te 'di'i miṅ ñid mo gśam {{402a}} gyi bu la dmigs {376b} pa'i rnam par śes (3) pa'i dmigs par 'gyur na / de'i tshe mo gśam gyi bu med do[264] źes pa na de ñid kyi miṅ yaṅ med par 'gyur na / de lta bu ni ma yin no // de'i phyir 'di'i miṅ ñid ⌞la dmigs pas [303a] ma yin no⌟ //

ṅes par rnam par śes pa 'di'i dmigs (4) pa ci źig /

rnam par śes pa 'di ni dṅos po med pa la dmigs pa'o // mo gśam gyi bu ni dṅos po med pa ste / de la dmigs pa'i rnam par śes pa 'di ni dṅos po med pa la dmigs par 'gyur ro[265] //

slar khyod kyi dmigs (5) pa'i don ci źig yin /[266]

smras [[270b]] pa[267] / rnam par śes pa la raṅ gi rnam pa[268] gtod pa'i don ni dmigs pa'i don to źe[269] na /

gal te de lta na[270] mo gśam gyi bu mo gśam gyi bu la dmigs pa'i rnam par śes pa la rnam pa[271] gtod dam ci / (6) [272] gal te gtod na de'i tshe dṅos po med pa'i rnam pa daṅ rjes su 'brel ba'i rnam par śes pa dṅos po'i raṅ bźin du mi 'thad ⌞pas de⌟ 'di dag ni 'gal la /[273] 'gal ba'i dṅos po daṅ dṅos po med pa dag dus gcig la gcig tu med (7) pa'i phyir ro[274] // dṅos po daṅ dṅos po med par 'gyur na yaṅ / rnam par śes pa gñis su ji ltar mi 'gyur / de dag mun pa daṅ snaṅ ba dag gcig[275] pa med pa bźin no // sṅon po'i rnam pa[r] rtogs[276] pa'i rnam par śes pa'i (8) dmigs pa sṅon po yin pa ltar[277] / dṅos po med pa rtogs pa'i rnam par śes pa'i dmigs pa dṅos po med par[278] {{402b}} rigs so // de lta na dṅos po med pa daṅ rnam pa dag 'gal bas 'di ni mo gśam gyi bu bźin dṅos po ñid (314a=17,2,1) du mi 'gyur te / sṅon po'i rnam pa'i {377a} *rnam par śes pa sṅon po'i rnam pa* daṅ 'gal ba'i dkar po bźin no //

dmigs pa ((274b)) ⌞daṅ⌟ rnam pas dben pa'i rnam par śes pa med[279] na gaṅ źig ṅo bo tha dad ⌞pa'i⌟ rnam par 'jog (2) par byed[280] ci ṅes par dmigs pa'i rnam pa tsam źig kho na rnam par śes pa'am / gal te de ltar gyur na de'i tshe dmigs pa ñid rnam par[281] śes par 'gyur ro //

⌞de ni⌟ dmigs pa kho na rnam par śes pa ma yin la /[282] on [303b] kyaṅ dmigs (3) pa'i rnam pa yoṅs su[283] gcod pa'i raṅ bźin no // de ñid kyis na rnam par śes pa daṅ dmigs pa dag rnam pa mtshuṅs mod kyi /[284] dmigs pa ni rnam par śes pa ma yin te / yoṅs su gcad[285] par bya ba'i raṅ bźin yin pa (4) daṅ / yoṅs su gcod pa po ma yin pa'i phyir / dmigs par byed pa po yaṅ dmigs pa ma yin te / yoṅs su gcad[286] par bya ba'i raṅ bźin ma yin pa'i phyir daṅ / yoṅs su gcod pa'i raṅ bźin gyi phyir ro // de'i phyir (5) dmigs pa'i rnam pa tsam ni rnam par śes pa ma yin no //

dmigs pa'i rnam pa[287] las tha dad pa yaṅ ma yin te / gaṅ gi phyir dmigs pa'i rnam pa las tha dad pa'i rnam par śes pa'i ṅo bo med ⌞do //⌟ de 'i phyir dṅos po (6) med pa rjes su byed pas bskyed pa'i {{403a}} rnam par śes pa ni dṅos po med [[271a]] pa daṅ rnam pa dag 'gal bas dṅos po las log[288] nas rnam par śes pa dṅos po med par 'gyur ro // rnam par śes pa dṅos po med[289] na yaṅ mo gśam (7) gyi bu ni dṅos po med pa'o {377b} źes ji ltar[290] brjod [291] /[292]

gźan yaṅ rnam par śes pa 'di ni skye ba[293] las sṅon rol tu[294] ci'i ṅo bo yaṅ ma yin la / de yaṅ yul gyi rnam pa ma bzuṅ[295] bas skye ba thob par mi byed do //

de'i tshe ci'i ṅo bo yaṅ (8) ma yin pa 'dis[296] yul[297] la 'dzin pas skye ba bsgrub par byos śig /

dṅos po med pa la dmigs pas dṅos po med pa'i rnam pa thob pa ni skye ba daṅ śin tu 'gal ba'i gnas skabs thob par 'gyur la / ma skyes pas (314b=17,3,1) dṅos po med pa la 'dzin par rtog[298] pa yaṅ rigs[299] pa ma yin no //

yaṅ na ṅes par[300] 'di⌞s⌟ dṅos po med pa la dmigs pa ñid du rtog par byed na / de'i skye ba las sṅa rol gyi gnas skabs ñid la brtag par bya na / ma skyes ((275a)) pa'i (2) gnas skabs su dṅos po med pa daṅ rnam pa (mi) 'gal ba'i phyir ro //

yaṅ na gnas skabs de na dmigs pa la 'dzin par byed pa[301] ṅo bo ñid med pa'i phyir dṅos po med pa la dmigs pa po [304a] ñid (du) ni mi 'dod la / smos pa'i skyon yod pa'i (3) phyir na gnas skabs gźan yaṅ thob pa[302] ma yin no //

gal te yaṅ mo gśam gyi bu la dmigs pa'i rnam par śes pas dṅos po med pa[303] la dmigs par {{403b}} 'gyur na / de lta na sṅon po'i sgra la ma ltos[304] par sṅon po(4)'i rnam pa'i[305] rnam par śes pa bźin mo gśam gyi bu'i sgra la ma ltos[306] par don rtogs la rag na rtogs pa ni med do //

rgyu mtshan gyi sgo can gyi rnam par śes pa de ni rgyu mtshan med par 'jug par mi nus so // gal te rgyu mtshan las (5) gźan du[307] yaṅ rnam par śes pa 'jug {378a} na / phuṅ po lhag ma med pa'i mya ṅan las 'das pa la yaṅ 'jug par 'gyur ro //

- skye ba log pas mi 'jug go źe na /

- mtshan ma med pa la dmigs pa'i[308] rnam par śes pa skye ba (6) ldog par mi 'gyur ro //

- ñon moṅs pa log na las ldog par 'gyur bas skye ba mi len no[309] źe na /

- gal te las daṅ ñon moṅs pa'i rgyu can gyi rnam par śes pa de ltar ma gyur kyaṅ / zag pa med pa'i rnam par śes [[271b]] pa mya ṅan (7) las 'das pa'i dmigs pa la rtag tu 'jug par 'gyur ro // rigs pa⌞s⌟ ni gaṅ źig chos thams cad[310] skye ba med pa la mtshan ma 'ga' yaṅ mi dmigs la mtshan ma med pas rnam par śes pa mi 'jug go źes bya'o //

de (8) ñid kyis[311] na[312] 'dir stoṅ pa ñid du smra bas chos thams cad sel ba la rjes su

sgrub par byed la /[313] chos thams cad dṅos po[314] med pa'i ṅo bo ñid la mtshan ma mi dmigs pas rnam par śes pa ldog go[315] źes bya ba'i don to // (315a=17,4,1)

de skad du yaṅ /[316]

'phags pas brten pa 'di lta bu //

⌞dṅos po⌟[317] ⌞rtogs pa⌟ ma yin źiṅ //

⌞rgyu mtshan⌟ med pa[318] {{404a}} rnam śes ni //

nam yaṅ 'byuṅ bar mi 'gyur ro //

'PHAGS PA LHAS kyaṅ gsuṅs pa /[319]

srid pa'i sa (2) bon rnam par śes //

yul [304b] ni de yi spyod yul la //

⌞mthoṅ ba'i yul rnams bdag med phyir⌟ //

srid pa'i sa bon ((275b)) 'gag par 'gyur //

źes so //

de'i phyir rgyu mtshan gyi sgo can gyi rnam par śes pa ni rgyu mtshan med pa'i phyir (3) mo gśam gyi bu 'ba' źig pa dmigs pa ma yin {378b} no źes rigs[320] so //

[321] gal te de ltar na mo gśam gyi bu la ji ltar gtan med ces brjod /[322]

gal te gaṅ gi dṅos po med pa rnam par śes pas (ma/mi) dmigs pa[323] na[324] /[325] su źig (4) 'di skad smra / dṅos po med pa 'di ni rnam par śes pas dmigs par bya ba'o źes pa 'di skad du brjod par bya ⌞ste⌟[326] /

dṅos po'i sgo la mi ltos[327] par dṅos po med pa 'ba źig rnam par śes pas mi dmigs so źes bya (5) ste / dper na sṅon po'i rnam par śes pa ser po la sogs pa la mi ltos[328] pa[329] bźin /

- ji ltar dṅos po'i sgo can yin /

-slar yaṅ 'di'i gtan med kyi rnam par śes pa mo gśam gyi bu'i sgra la ltos[330] pa bźin no // (6)

'dir sgra 'ga' źig ni don daṅ bcas pa'o // 'ga źig don med pa'o // don daṅ bcas pa ni lhas[331] sbyin la sogs pa'i sgra'o // lhas[332] sbyin ni 'jig rten na za ba'i bya ba rdzogs pa'i rgyur dmigs pas[333] don des na lhas[334] (7) sbyin gyi sgra don daṅ ldan pa'o // mo gśam gyi bu bstan kyaṅ 'jig rten pa la {{404b}} mi dmigs la / dmigs pa ma yin pa ni dṅos po źes rnam par mi 'jog go // de'i phyir mo gśam gyi bu'i sgra 'di yaṅ bsgrub bya'i don gyis (8) stoṅ pa'o // rnam par śes pa yaṅ sgra'i don mṅon par śes pa rnams la don gyis stoṅ pa'i sgra la [[272a]] dmigs pa'o // don dṅos po med pa'i sgo nas don med pa ñid du ṅes par 'gyur la /

de la 'di'i sgra'i don yul 'ga' (315b=17,5,1) źig na med ciṅ dus nam źig na med la rtogs pa po {379a} 'ga' źig la snaṅ[335] ba ma yin no[336] źes bya ste /[337] [305a] thams cad du ma[338] dmigs pas gtan med ces 'jig rten du rnam par 'jog go // de yaṅ 'di'i gtan med ni sgra'i dṅos po (2) la brten te / sgra'i don mi dmigs pa'i sgo nas yoṅs su brtags la /

de bźin du dṅos po la brten nas sṅa na med pa daṅ źig nas med pa daṅ[339] gcig la gcig med pa[340] rnams 'jig rten pas rnam par brtags so // (3)

de la da ltar[341] ba'i dṅos po la ltos[342] nas de'i skye ba'i sṅon rol gyi gnas skabs la sṅa na med pa źes rnam par 'jog la / nam yaṅ dṅos po mi srid pa de ni sṅa na med pa ma

((276a)) yin te / 'di lta ste mo gśam gyi bu lta bu'o // (4)

da ltar ba'i dṅos po'i raṅ bźin ni mi rtag pa'i phyir[343] gaṅ źig 'jig pa'i gnas skabs sam[344] mi rtag pa ñid la źig nas med pa źes bya'o //

gcig la gcig med pa yaṅ gsal bar dṅos po la brten pa ñid do źes (5) bya ste /{{405a}}

dṅos po med pa źes bya ba dṅos po la ma[345] ltos[346] par[347] 'ba' źig pa rnam par śes pas 'dzin pa ni med do //[348] de ñid kyis na[349] 'PHAGS PA LHAS gsuṅs pa /

dṅos po med na dṅos med ni //

śes pa srid pa ma yin (6) la //

dṅos po med na[350] dṅos med ni //

grub par 'gyur ba ga la źig //

ces[351] gsuṅs so //

de ñid kyis na gaṅ du mya ṅan las 'das pa'am / mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs pa'i chos kyi raṅ {379b} bźin khoṅ du chud pa na / (7) de la dṅos po med pa yaṅ ñe bar len pa med pas med do źes bya ste / rnam pa thams cad du dṅos po daṅ dṅos po med pa la kun tu 'dzin pa zad pas rnam par śes pa skye ba med pa daṅ mya ṅan las 'das pa 'gog[352] pa (8) rnal 'byor pa rnams kyis thob par 'gyur ro // de'i phyir 'dir dṅos po med pa 'ba' źig la dmigs pa'i rnam par śes pa med la / de las kyaṅ bdag ma grub pas ṅar 'dzin pa'i brjod pa dṅos po med [305b] pa'o źes (316a=18,1,1) 'dir grub bo //

'o na chos 'di dag ni raṅ rig pas myoṅ ba 'di lta ste[353] ṅar 'dzin pa daṅ ṅa yir 'dzin pa'o // gal te de dag dmigs [[272b]] par bya ba[r] med kyaṅ de lta na yaṅ ñams su myoṅ ba'i ṅo bo yin pa'i phyir ṅar 'dzin (2) pa daṅ ṅa yir 'dzin pa 'di dag ni med pa'o źes brjod par mi nus so źe na /

ci byaṅ phyogs su kha bltas sam / 'on te gźan du kha bltas pa ⌞yin⌟ / 'di ni śar gyi phyogs {{405b}} so[354] źes ñams su myoṅ ba ma yin nam / byaṅ (3) la sogs pa'i phyogs 'di rnams śar phyogs su 'gyur bar[355] mi rigs la / rab rib can gyis skra daṅ sbraṅ bu la sogs pa'i don med kyaṅ raṅ gis ci'i phyir ñams su ma myoṅ /[356] 'di dag sems can gźan la[s] 'byuṅ[357] ba (4) ma yin no[358] źes bya ste / ñams su myoṅ ba tsam gyis yaṅ dag pa'i don gyi[359] ((276b)) dṅos por[360] rnam par bźag[361] par mi nus so // de'i phyir gal te raṅ ñid kyis ṅar 'dzin pa daṅ ṅa yir 'dzin pa[362] {380a} ñams su myoṅ yaṅ de lta na yaṅ yod par luṅ daṅ rigs[363] (5) pa daṅ 'gal bas med do źes bya'o //

de'i phyir 'jig rten pa'i ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa yaṅ de bźin gśegs pa'i ṅa daṅ ṅa yir 'dzin pa daṅ mtshuṅs so źes bya ste / chos thams cad miṅ tsam du grub bo //

'dir (6) smras pa / gal te de ltar bdag med kyaṅ / re źig de daṅ 'gal ba'i bdag med pa yod la / de bźin du[364] bdag gi raṅ bźin daṅ 'gal bas chos thams cad ni bdag med par[365] khas blaṅs so // ji skad du[366] bcom ldan 'das (7) kyis *chos thams cad bdag med pa'o* źes gsuṅs pas bdag ni rtag[367] pa ma skyes pa ṅar 'dzin pa'i yul (yin) te / chos thams cad ni de lta ma yin no źes so[368] // de'i phyir na bdag gi raṅ bźin daṅ 'gal ba'i bdag med (8) pa'i raṅ bźin {{406a}} gyi phyir ram / bdag daṅ bral ba'i phyir chos thams cad ni bdag med pa'o // de yaṅ yod la de'i phyir bdag gi chos med pas chos thams cad miṅ tsam ma yin no źe na /

smras [306a] pa / ci khyod ni (316b=18,2,1) bdag med pa la phyin ci log tu sgro 'dogs par byed / mu stegs byed kyis yoṅs su brtags pa'i bdag gi[369] dṅos po med pa daṅ / de'i

raṅ bźin ma yin pa ñid kyis chos thams cad bdag med pa ñid du rnam (2) par bźag[370] pa ma yin no //

de lta na ji ltar 'dir bdag med pa yin /

ñe bar len pa la ⌊btags nas sam⌋ / raṅ bźin gyi rnam graṅs ⌊la⌋ bdag med pa ñid du bstan pa na {380b} don chen po skye bar [[273a]] 'gyur ro[371] //

de la phuṅ (3) po la brten nas btags[372] pa'i gaṅ zag la bdag ces brjod de / 'jig rten pa'i ṅar 'dzin pa'i yul yin pa'i[373] phyir ro // mu stegs byed kyis yoṅs su brtags pa ni ma yin te / de yaṅ mun nag gi naṅ du gyur (4) pa'i skyes bu'i rnam pa [la] yoṅs su[374] brtags pa bźin du ñuṅ zad kyis śin tu phyin ci log pas yoṅs su brtags kyi / 'di ni ma lus pa'i 'gro bas yoṅs su brtags pa ma yin no // gaṅ [du] phuṅ po la brten nas 'gro (5) ba ma lus pa('i ṅa daṅ) ṅa yir 'dzin pa'i gźi[375] yin la / ((277a)) de ni mṅon par źen pa'i gnas su gyur pa'i phyir 'dir bsal[376] bar bya'o // bdag rtag[377] pa ni 'jig rten pa'i tha sñad kyi[378] rnam par bźag[379] pa ñid las śin tu bsal (6) ba'i phyir de ni de kho na {{406b}} ñid la dpyod[380] pa'i dbaṅ du byas kyi / de sel ba'i dbaṅ du byas pa ma yin no[381] //[382]

gal te mu stegs byed kyis yoṅs su brtags pa'i bdag 'dir 'gegs par mi byed na / de lta na bcom ldan (7) 'das kyis ci źig dgag pa'i don du 'di skad gsuṅs[383] /[384] *mig ni bdag daṅ bdag gi ba rtag[385] pa brtan[386] pa ther zug pa yoṅs su 'gyur ba'i chos can ma yin pas stoṅ par grub bo* źes so //

mig la brten nas btags (8) pa'i bdag gis stoṅ pa daṅ raṅ bźin gyis[387] stoṅ pa ñid ⌊du⌋ luṅ 'dis gsal bar mdzad kyi / naṅ gi byed pa'i skyes bu daṅ bral [306b] ba ni ma yin no //

de la *mig ni bdag gis stoṅ ṅo* źes pa (la) phuṅ po daṅ khams daṅ skye mched (317a=18,3,1) la brten nas gaṅ źig [la] btags ⌊la⌋ bdag de ni {381a} phuṅ po daṅ khams daṅ skye mched la rnam pa lṅas med kyaṅ phuṅ po daṅ khams daṅ skye mched la brten nas 'dogs la / de yaṅ med pa ñid de / mig la (2) sogs pa so so la rnam pa lṅas[388] kyaṅ med pa ñid du khoṅ du chud par bya'o źes thar pa 'dod pa rnams la[389] bcom ldan 'das gdams pa ston par bźed pa ñid kyis *mig ni bdag gis stoṅ par grub bo* źes gsuṅs (3) so // gaṅ gi phyir mig la dpyad pa na bdag mi srid pa de'i phyir mig ni bdag gis stoṅ pa ste / bdag daṅ bral ba'o źes pa'i don to //

śwa'i sgra[390] ni ga ba la sogs par dpyad pa ste / des na ⌊de'i phyir bśad⌋ [[273b]] {{407a}} ⌊pa⌋ źes pas (4) 'di'i don ni ga ba la sogs pa la ⌊ya[391] daṅ ti⌋ byas pas śu no[392] ⌊ste stoṅ pa'am dben pa'o⌋ // 'phros pa las riṅ po ñid do źes pa⌊'am⌋ ga ba la sogs pa'i bśad pa las skye bo daṅ bral ba'i dben pa la stoṅ pa'i sgrar sgra (5) pa rnams 'chad par byed do // des na gaṅ źig gaṅ daṅ bral ba de des[393] stoṅ pa'o źes bya ba ste / 'di ni bśad pa'i don to // med pa la yaṅ stoṅ pa'i sgra mthoṅ ste / 'di lta ste ⌊lha[394] sbyin⌋ gyis stoṅ pa'o źes so // (6)

'dir ni sṅa ma ñid[395] gzuṅ bar bya ste / mig ni bdag daṅ bral ba'i phyir stoṅ pa'o źes /[396]

bdag med pas bdag gi cuṅ ((277b)) zad kyaṅ yod pa ma yin no[397] źes bya ste / bdag gir bya ba daṅ bral bas stoṅ la / bdag gir[398] bya (7) ba'i raṅ bźin las tha dad pa'i mig ⌊gźan⌋ yod pa ma yin no // mig {381b} la brten nas bdag tu btags[399] pa ⌊daṅ ldan pa bźin⌋ bdag gis bdag tu byas pas 'di ni bdag gi ba źes bya la / bdag med na ñe bar blaṅs (8) pa 'ga' yaṅ med pas ñe bar len pa ñid mi 'thad pa'i phyir daṅ / ñe bar len pa las gźan pa'i mig med ⌊la⌋ / bdag gi bas stoṅ pa ñid du bsgrubs pas mig gi raṅ [307a] bźin ma grub pa ñid bśad pa'o //

yaṅ (317b=18,4,1) na bdag gi sgra ni raṅ bźin gyi rnam graṅs te / mig bdag gis stoṅ ṅo źes bya ba ni raṅ bźin gyis źes bya ba'i don to // bdag gi bas {{407b}} źes pa raṅ bźin daṅ 'brel pa'i gaṅ su yaṅ ruṅ bas źes pa'i don to //

'o na de lta na (2) mig ñid med[400] do źes smras par 'gyur bas / de ltar smra bar bya ste / mig med do źes de ñid gsal por smra bar byos śig /

smras pa / kho bo ni mig ñid med do źes mi smra ste / ci'i phyir mig med par 'jig rten pa smra (3) 'am / bstan bcos[401] las bśad /

de la re źig 'jig rten pa la mig med do[402] źes smra ba med de / bdag tu ⌞btags⌟[403] pa la ñe bar brten pa ñid kyi[404] mig yod bźin pa'i phyir te / *miṅ daṅ gzugs kyi rkyen gyis skye mched (4) drug go* źes pas miṅ daṅ gzugs la brten nas byuṅ ba'i phyir / des na gzugs mthoṅ ba daṅ reg pa'i rgyu yin pa'i phyir ro // gaṅ gi tshe 'di ltar 'jig rten pa la mig med do źes med na de'i tshe kho bo 'jig rten pa mig (5) med par khas len no[405] źes ji ltar smra / [[274a]] de'i phyir re źig 'jig rten pa mig med do źes mi smra'o //

da ni bstan bcos las kyaṅ mig med do {382a} źes bstan pa[406] bstan bcos źes bya ba phyin ci ma log pa'i lam des ñon moṅs pa (6) 'jig par byed pas so // ⌞'gog pa ni 'jig pa ste⌟[407] / 'di ltar 'jig rten na gsod pa na chad pa chen pos 'jig par byed do źes {{408a}} zer la / phyin ci ma[408] log pa'i lam yaṅ phyin ci log ñe bar bstan[409] pa las ñe bar thob pa yod (7) pa mi srid ces bya ste / ma[410] dmigs ((278a)) pa'i phyir de'i tshe 'jig rten pa'i mig med do źes med pa ñid do // dṅos po rnams kyi raṅ bźin mchog tu rjes su tshol ba ñid ni de'i phyin ci ma log pa'i lam de yaṅ raṅ bźin med pa skye (8) ba med pa'i raṅ bźin gyi phyir snaṅ ba med pa'o[411] źes [307b] bya ste / dmigs pa med pa rnal 'byor pa su źig gis khoṅ du chud par 'gyur[412] źig go // khoṅ du chud pa med pas med pa ñid ñe bar ston par mi 'gyur[413] źes bya (318a=18,5,1) ste / de ltar bstan bcos las kyaṅ mig med do[414] źes kho bo mi smra'o //

'di ltar kun rdzob daṅ don dam pa'i bden pa gñis su rnam par bźag[415] pa la kun rdzob tu mig raṅ gi mtshan ñid sgyu ma daṅ smig rgyu (2) daṅ dri za'i groṅ khyer gyi rnam pa khas blaṅs[416] śiṅ[417] [418] don dam par med do[419] źes rtog[420] pa de rnams ni dbu ma'i bstan bcos yaṅ dag par rtogs par mi brjod do // mig ni raṅ gi mtshan ñid ma grub pa ñid raṅ gi mtshan ñid grub (3) pa lta bur byis pa rnams kyis rtogs pas / de'i phyir kun rdzob tu mig gi raṅ gi mtshan ñid med do // gaṅ źig kho na kun rdzob tu yaṅ med la de kho na ñid kyi śes pa la yaṅ de ñid med pa'i phyin ci log tu {{408b}} brtags pa (4) ma yin te / {382b} rnal 'byor pa rnams de khoṅ du chud pa la mṅon par 'dod pa med pa'i phyir ro //

yaṅ na kun rdzob tu mig yod la don dam par med do źes pa'i tshig gi rigs[421] pa yaṅ gdon mi za bar nus pa ruṅ na yaṅ / de (5) lta na yaṅ raṅ gi mtshan ñid khas len pa daṅ spoṅ ba dag nus pa daṅ ldan pa ma yin no // de bźin du kun rdzob tu phyin ci log med la don dam par raṅ bźin med pa ⌞nus pa daṅ ldan no źes pa yaṅ⌟ / dṅos po rnams (6) kyi [[274b]] raṅ gi mtshan ñid khas blaṅs pa de ni sgyu ma la sogs pa'i dpe ruṅ ba ma yin te / raṅ gi mtshan ñid khas blaṅs pa la sgyu ma la sogs pa'i dpe daṅ 'brel pa med pa'i phyir ⌞daṅ⌟ / bslu[422] ba med par khas blaṅs (7) pa'i phyir ro źes bya'o //

gal te de ltar mig stoṅ pa ñid du khyod la ma grub na / ji skad smos pa'i rigs[423] pas mig bdag daṅ bdag gi bas stoṅ par bśad pas mig raṅ bźin gyis stoṅ par ci źig grub /[424] ((278b)) ci ṅes (8) par mig gi[425] raṅ bźin yod pa gaṅ źig daṅ[426] bral ba las mig raṅ bźin [308] gyis stoṅ pa ni ma yin te / gal te yin na de'i tshe de ni raṅ bźin gyis stoṅ pa ñid ma yin no // gal te 'di ltar raṅ bźin med na[427] de ni (318b=19,1,1) sel bar mi ruṅ la / gaṅ źig gaṅ na med pa de ni sel bar mi ruṅ źiṅ gaṅ źig[428] gaṅ na med pa de[429] ni {{409a}} sel bar mi byed de /

'di lta ste chu'i dro ba'o //

raṅ bźin du skyes pa sel bar byed na skyon 'dir 'gyur gyi / 'on kyaṅ mig (2) raṅ bźin med par gnas pa ñid la 'jig rten pa phyin ci log tu rmoṅs pa'i rnam par śes pa ⌞la⌟ mig raṅ {383a} bźin med par gnas kyaṅ logs su bźag nas raṅ bźin daṅ bcas par rtog[s] la / de la mṅon par (3) źen pas 'di dag kho na bden par yod la[430] gźan ni rmoṅs pa'o źes 'di dag la[431] bden par mṅon par źen pa[s] mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa skyed pas 'khor bar 'khor ro // 'di dag bden par mṅon (4) par źen pa mchog tu 'dzin pa lus kyi mdud pa de'i gñen por kho bos mig raṅ bźin med par rnam par gnas pa ñid mig raṅ bźin med pa'o[432] źes pa'i tshig gis śes par byed kyi / kho bos raṅ bźin (5) sel bar byed pa ni ma yin no źes bya ste / ji skad smos pa'i skyon du thal bar mi 'gyur ro //

gal te de ltar mig[433] raṅ bźin stoṅ par bsgrubs na / de lta na mig de ni raṅ bźin gaṅ źig gis stoṅ par rnam (6) par bźag[434] par yod pa ste / 'di ltar khaṅ pa lhas[435] sbyin gyis stoṅ ṅo źes brjod pa na / lhas[436] sbyin med pa[437] ñid la khyim yod pa ñid du[438] rtogs pas gaṅ du gñis ka[439] yaṅ stoṅ par [mi] 'dod na / de ni stoṅ pa ñid du mi {{409b}} ruṅ (7) ṅo źes[440] /

'dir rnam par rig par smra bas smras pa / gźan dbaṅ ni yod ⌞pa⌟ kun brtags[441] [[275b]] ni med pa'i phyir kho bo cag kho na la stoṅ pa 'thad kyi /[442] gaṅ źig stoṅ pa ñid gaṅ źig gis stoṅ par khas mi len pa'i (8) phyir (/) dbu ma pa rnams la ni ma yin te / *stoṅ pa des ci źig bya [308b] ste /*[443] *des stoṅ pa daṅ de ñid kyi*[444] *stoṅ par mi ruṅ ṅo* źes bya'o // 'dir gźan dbaṅ gi raṅ bźin rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba brjod {383b} du[445] med pa **(319a=19,2,1)** dṅos po tsam (yin) la (/) de ni rnam pa ((279a)) gñis te[446] rnam par dag pa daṅ ma dag pa'o //

de la yoṅs su ma dag pa ni 'khor ba thog ma med pa nas goms[447] pa'i gzuṅ ba daṅ 'dzin par yoṅs su brtags pa'i dri mas bsgos (2) pa'o //

yoṅs su dag pa ni gzuṅ ba daṅ 'dzin pa spros pa'i bag chags kyi gnas ṅan len spaṅs nas / gnas yoṅs su gyur pa yoṅs su[448] dag pa'i raṅ bźin saṅs rgyas rnams kyi so so raṅ gis rig par bya ⌞ba /⌟

de (3) yaṅ gźan dbaṅ gi raṅ bźin 'di ni raṅ ñid kho na mi 'byuṅ ba daṅ raṅ bźin las gźan gyi rkyen gyi stobs kyis skye bas na gźan dbaṅ ⌞ṅo //⌟ de yaṅ raṅ bźin ni dṅos po'i ṅo bo'i phyir ⌞daṅ⌟ / gźan gyi rkyen las mthoṅ ba'i (4) phyir gźan dbaṅ du brjod la {{410a}} /[449] ⌞gźan gyi raṅ bźin⌟ las[450] tha dad pa'i phyir(/) dbaṅ gi sgra ni gtso bo la 'jug ste / 'di ltar 'jig rten[451] 'dir ni bdag raṅ dbaṅ ba'o[452] źes smra ba na[453] raṅ ñid gtso bor smra ba'o źes bya la / 'di (5) ni gźan gyi dbaṅ las źes[454] pas gźan dbaṅ ste / gźan las skye ba'o // yaṅ na brgyud ciṅ bskyed[455] pas dbaṅ la (/) gźan dbaṅ[456] ni gźan gyis bskyed pa'o źes pa'i don to //

gźan dbaṅ de ni kun rdzob kyi dṅos (6) po(r) raṅ yod pa'i phyir daṅ brtags pa'i gzuṅ ba daṅ 'dzin pa med pa'i phyir stoṅ pa ñid kyi mtshan ñid[457] kha[458] na[459] ma tho ba med par 'gyur ro //

ji skad du mdo las gsuṅs pa /[460] *gaṅ źig gaṅ na med pa de ni des*[461] *stoṅ la gaṅ (7) yaṅ 'dir lhag ma de ni yod pa la 'dir yod do*[462] *{384a} źes yaṅ dag pa*[463] *ji lta ba bźin du*[464] *rab tu*[465] *śes so*[466] *źes 'di skad smra na stoṅ pa ñid la phyin ci ma log par źugs pa'o // gaṅ du dge sloṅ ṅam bram ze dag de yaṅ gaṅ źig (8) gis stoṅ pa mi 'dod na de ni stoṅ pa la[s] phyin ci log tu źugs pa'o* źes so //

'o na [309b] gal [[275b]] te gźan dbaṅ gi raṅ bźin ni ṅo bo ñid kyis yod na[467] ṅo bo

ñid du yod pa'i phyir rten ciṅ 'brel par 'byuṅ bar mi 'gyur ro //

su źig 'di skad **(319b=19,3,1)** smra {{410b}} / skye ba las sṅa rol tu gźan dbaṅ gi raṅ bźin yod do źes so // skyes nas 'di'i raṅ bźin yod do źes brjod do //

smras pa / gaṅ źig skye ba las sṅa rol tu 'di'i raṅ bźin med na cir ((279b)) gyur pa[468]'i 'di'i skye ba yod pa **(2)** yin / skyes nas yod pa la 'di ni yod pa'o źes ruṅ gi ma skyes pa la ni ma yin no // skyes pa ñid kyaṅ ṅes par gzuṅ bar mi nus na khyad par brtags[469] par nus pa ma yin no // pha rol pos 'di źes pa de las **(3)** skye bźin pa'o źes pa'i khyad par ṅes par gzuṅ bar mi nus la / de'i phyir 'di'i skye ba med la ma skyes pa la ci yod pa[470] ñid ni ga la źig ces bya ste / 'di ni yod pa ma yin no //

gal te 'di yod pa ma yin na rgyu **(4)** mtshan med pas 'khor ba daṅ mya ṅan las 'das pa med par 'gyur ro[471] //

gal te re źig 'di yod par gyur na / mu stegs byed kyis brtags pa'i bdag kyaṅ yod par 'gyur la / de ni tshig tsam gyis smras pa[472] 'o // **(5)** *gal te kho bo cag gi bdag med par gyur na / bciṅs[473] pa daṅ grol ba la sogs pa mi 'grub bo* źe na[474] /

'di(s) {384b} ni re źig bdag yod par yaṅ mi 'thad de / 'di gñis ni rigs[475] pa daṅ 'gal ba'i phyir ro // 'di ltar **(6)** gźan dbaṅ dṅos por yod na naṅ gi byed pa'i skyes bu yaṅ yod la / 'di ni ma dpyad pa'i yod pa'o źes bya ste / 'jig rten pa la yod pa ma yin no // de'i phyir gal te {{411a}} rigs[476] pa daṅ 'gal ba gcig po **(7)** yod ciṅ 'khor ba daṅ mya ṅan las 'das pa'i rgyur rtog na gñis pa yaṅ brtag par bya'o // de'i phyir 'khor ba daṅ mya ṅan las 'das pa'i rgyu dṅos po'i raṅ bźin ma[477] yin no //

de lta na gaṅ źig bcom ldan 'das **(8)** kyis gsuṅs pa / *gaṅ yaṅ 'dir lhag ma yod pa [309b] de ni yod do źes yaṅ dag pa ji lta ba bźin du rab tu śes so* //[478] źes thos pa de ji ltar gsuṅs /

rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ni dṅos por gyur pa byas pa **(320a=19,4,1)** ste / rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i phyir gzugs brñan bźin raṅ bźin[479] med la / gaṅ źig byis pa rnams dṅos por mṅon par źen[480] pa'i gnas su gyur pa de yaṅ [[276a]] byis pa'i skye bo'i blo'i spyod yul **(2)** ⌞la⌟ rnam pa de lta bu'i dṅos por gyur pa brdzun pa bslu[481] ba'i chos can ni yod la de'i raṅ bźin ni med do // de'i phyir gaṅ gaṅ na med pa de ni des stoṅ ṅo źes bya'o // brdzun pa[482] ((280a)) bslu[483] ba'i chos can dṅos por gyur pa la raṅ **(3)** bźin med pas de'i phyir dṅos por gyur pa de de'i raṅ bźin gyis stoṅ ṅo // *gaṅ yaṅ 'dir lhag ma* źes pa ni brdzun pa bslu[484] ba'i chos can raṅ gi mtshan ñid ma grub pa / ⌞byis pa'i skye bo'i blo'i spyod yul phyin ci log **(4)** las ma grol ba⌟ ni yod de / {385a} ji skad du bcom ldan 'das kyis gsuṅs pa /

sgyu ma'i rnam pa de ni yod do //

byis pa rnams kyi[485] brjod pa de ni yod do //

rmoṅs pa {{411b}} chags pa de ni yod do //

de ltar gaṅ cuṅ zad tsam de ni **(5)** *yod do* //[486] źes so //

de'i phyir de ltar brtags pas dpyod pa pos brdzun pa bslu[487] ba'i chos can dṅos por gyur pa mṅon du śes pas / 'jig rten pa'i las kyi 'bras bu 'khor ba daṅ mya ṅan las 'das pa la sogs pa **(6)** rnams brdzun pa'i dṅos po'i rgyu mtshan can la gnod pa ma yin no // de la mi gnod pas chad par smra ba'am med pa ñid du[488] mi ltuṅ la / raṅ bźin la sgro ma btags pas phyin ci ma log pa la gnas te phyin ci log **(7)** gis bskyed pa'i 'khor ba ṅes par spoṅ źiṅ rtag par smra bar mi ltuṅ ṅo // 'dir yaṅ thog ma ñid du[489] 'thad pa daṅ bcas pas don chen por yaṅ

'gyur la / gźan du raṅ bźin yod pa ñid ni 'thad pa daṅ bral ba'i (8) phyir ro //

ci slar raṅ bźin med pa dṅos por gyur pa la brten nas skye bar 'gyur ram /[490]

phyin ci log bdag ñid ṅan pa la [310a] rnam par rol ba'i go 'phaṅ la źugs pas da gdod smos pa ñid las[491] rgyas pa gsal (320b=19,5,1) bar rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba[492] raṅ bźin med pa sgrub byed kyi miṅ thos pa[493] lta bur rlom sems nas 'dri ba la 'jug pa kye ma ṅo mtshar to // ji skad du smos pa'i dpyad pa rnams sems la gyis śig / luṅ 'di las (2) kyaṅ 'di gsal bar byed {{412a}} pas sems la źog cig / ji skad du /

brag phug ri daṅ rdzoṅ daṅ chu kluṅ la //

gaṅ źig {385b} brjod pa la brten brag cha[494] bźin //

'dus byas 'di kun sgyu ma lta bu daṅ //

smig rgyu daṅ mtshuṅs 'gro (3) [[276b]] kun śes par gyis //

źes[495] so // de'i phyir *gaṅ źig gaṅ na med pa de ni des[496] stoṅ pa'o* źes[497] stoṅ pa ñid du smra ba rnams kyis de ltar yaṅ don rnam par phye ba'i phyir de ((280b)) rnams stoṅ pa ñid la phyin ci log tu khoṅ du chud pa ma (4) yin no // gaṅ yaṅ tshigs su bcad pa 'di skad du /

kun brtags dṅos po yod min źiṅ //

gźan gyi dbaṅ ni yod pa na //

sgro 'dogs pa daṅ skur 'debs pa'i //

mthar rtog[498] pa ni phuṅ bar 'gyur[499] //

źes pa (5) de yaṅ ji skad du smos[500] pa'i bśad pas legs par bśad par 'gyur te / raṅ bźin du brtags pa med la / gźan dbaṅ yaṅ brdzun pa bslu[501] ba'i chos can byas pa raṅ bźin med pa yod pa la / gaṅ źig de'i (6) tshe raṅ bźin med pa la sgro 'dogs par byed pa daṅ /[502] sgyu ma daṅ mtshuṅs pa byas pa ni med do[503] źes smra ba de ni ṅes par phuṅ par 'gyur ro // rtag pa daṅ chad pa'i mtha'i phyogs[504] na[505] gnas pas ṅes par ṅan 'gror ltuṅ bas / (7) 'di ltar rnam rig tu[506] smra ba de rnams la stoṅ pa ñid phyin ci ma[507] log par rtogs pa med do źes bya ste /de rnams ni mkhas pa rnams kyis[508] tshad {{412b}} mar brjod par mi rigs so //

de ltar yaṅ bdag daṅ bdag gi bas stoṅ (8) par bsgrub pas mig raṅ bźin med par bsgrubs nas[509] / slar yaṅ mig[510] ni raṅ bźin stoṅ par bsgrub[511] [310b] pa'i phyir gsuṅs pa / *rtag pa brtan pa ther zug pa yoṅs su mi[512] 'gyur ba'i chos can ma yin pas (321a=20,1,1) mig stoṅ ṅo* źes par 'brel to // de bźin du yaṅ bdag gi sgra[s] {386a} ni raṅ bźin gyi rnam graṅs kyi phyir skyon med do //

de la mi rtag pa daṅ bral bas rtag pa'o // mi gyo ba'i phyir brtan pa'o // gnas skabs (2) thams cad du gnas pa'i phyir ther zug pa'o // gźan du mi 'gyur bas yoṅs su 'gyur ba'i chos can ma yin pa'o źes bya ste / 'di rnams ni raṅ bźin gyi miṅ gi bye brag yin gyi naṅ gi byed pa'i skyes bu'i ni ma (3) yin te / rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba rkyen 'di pa tsam la rnam par gnas pas na sṅar ñid du de [dag] bkag pa'i phyir ro //

ji skad du stoṅ pa ñid don dam pa'i mdo las / *mig skye[s][513] bźin pa gaṅ⌞ du yaṅ⌟ 'byuṅ (4)bar mi 'gyur ro // 'gag[514] bźin pa ⌞nam yaṅ dmyal bar⌟ [[277a]] 'gro ba yod pa ma yin no // las yod ciṅ las kyi rnam par smin pa ((281a)) yod la / byed pa po ni ma dmigs ⌞so //⌟ gaṅ phuṅ po 'di ni 'jog[515] la phuṅ po gźan du (5) ñiṅ mtshams sbyor te / chos kyi brda'[516] gźan las so // de la chos kyi brda'[517] ni 'di'o // 'di ltar ma rig pa'i rkyen gyis {{413a}} 'du byed* ces[518] bya ba la sogs pa'o //

mdo 'dir ni thog mar byed pa po bkag la / phyis (6) rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba rnam par bźag[519] pa ni /[520] gaṅ las[521] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba rnam par bźag[522] pa las mig yod pa thob pa la / thar pa 'dod pa rnams mig tu mṅon par źen pa'i gñen por (7) chos thams cad bdag med par ñe bar bstan[523] pas stoṅ pa ñid rnam par thar pa'i sgo la 'jug pa'i phyir ro // de'i tshe rtag pa'i bdag bkag pas cuṅ zad kyaṅ ñe bar 'kho[524] ba med ciṅ / {386b} mig ⌞ji lta bar gnas (8) pa⌟ la[525] mṅon par źen pa ma bkag na rtag pa'i bdag bkag kyaṅ mig la sogs par mṅon par źen pa'i ba spu yaṅ 'gul bar nus pa ma yin no // ri dags daṅ bya la sogs pa bdag rtag pa mi dmigs kyaṅ (321b=20,2,1) der źen pas de'i phyir 'dir rtag [311a] pa'i bdag bkag pa'i sgo nas mig bdag med par 'jog pa ni ma yin no // 'jog na yaṅ ñe bar len pa la brtags[526] pa'i bdag bkag pas sam raṅ bźin daṅ bcas pa bkag pas (2) so //

gaṅ yaṅ de ltar ci skad gsuṅs pa'i rigs[527] pas bdag med pas de'i tshe / gñen po med pa'i phyir bdag med pa ñid kyaṅ yod pa ma yin no źes gsuṅs pa /

bdag med min

źes pa la / bdag daṅ 'gal ba'i (3) chos 'ga' yaṅ med do źes bya ba'i don to //

yaṅ na ji ltar dṅos po daṅ dṅos po med pa ltar bdag daṅ {{413b}} bdag med la / ji ltar yaṅ dṅos po med na dṅos po med pa med la / de bźin du bdag med na bdag med pa (4) yaṅ srid pa med do źes dgoṅs pa'o //

yaṅ gaṅ du bdag yod pa ⌞yin⌟ na de ni bdag med pa'i gzugs la sogs pa'i dṅos por yaṅ de med de / ñe bar len pa po med na ñe bar blaṅs pa med pas gzugs la sogs (5) pa ma grub pa'i phyir źes gsuṅs[528] pa /

bdag[[277b]] med min pa

ste bdag med pa yaṅ ma grub ((281b)) pas chos thams cad miṅ tsam du grub pa'o[529] //

'dir smras pa / gal te yaṅ bdag 'ba' źig pa med na bdag med pa 'ba' źig pa (6) yaṅ med la / de lta na yaṅ me daṅ bud śiṅ dag bźin du bdag daṅ bdag med (pa) dag phan tshun ltos[530] {387a} nas grub pa yod pas des bdag daṅ bdag med pa gñis ka yaṅ 'byuṅ bar 'gyur źe na /

gsuṅs pa / de ⌞ltar⌟ (7) yaṅ

bdag daṅ bdag med

ces pa la yod pa ma yin no źes pa tshig gi lhag ma'o // gal te yaṅ dpyad bźin pas bdag gam bdag med pa 'ga' źig yod na / de'i tshe phan tshun ltos[531] pa 'grub par 'gyur la / (8) gaṅ du de gñis med na bdag daṅ bdag med pa ga la 'byuṅ źes bya ste / des na bdag daṅ bdag med pa yod pa ma yin no //

yaṅ na 'di ni don gźan [311b] te /

kha cig gis smras pa / gal te yaṅ bdag daṅ bdag (322a=20,3,1) med pa med la de lta na yaṅ bdag daṅ bdag {{414a}} med pa bkag pa'i bdag daṅ bdag[532] med pa ma yin pa yod la / de yod pas dgag bya bdag daṅ[533] bdag[534] med pa yaṅ 'byuṅ bar 'gyur ro[535] // gal te yaṅ bdag (2) daṅ bdag med pa gñis su brtags pa daṅ bral ba chos rnams kyi raṅ bźin bdag daṅ bdag med pa ma yin par[536] 'byuṅ bar 'gyur ro //[537] źes pa 'di yaṅ mi rigs so źes khoṅ du chud par bya ba'i phyir gsuṅs pa / (3)

bdag daṅ bdag med (min) 'ga' yaṅ med /

ces bya'o // 'ga' yaṅ med ces pa'i 'gag pa 'di ji ltar phyis de ma thag pa'i brjod pa 'ga' daṅ

mṅon par 'brel la / de bźin du sṅar gyi de ma thag pa'i bdag daṅ bdag (4) med pa (min) daṅ yaṅ 'brel to //

de la 'dir re źig sṅar gyi rtog pa brjod de / ji skad bśad pa'i rigs[538] pas bdag daṅ bdag med pa gñis ka yaṅ ma {387b} grub pa'i phyir / de bkag na bdag daṅ bdag med ⌊(min)⌋[539] pa ga la 'byuṅ (5) źes sgrub[540] byed gsuṅs pa /

⌊**bdag min**⌋

źes pa la sogs pa'o //

phyi ma'i rtog pa yaṅ bdag daṅ bdag med pa logs su bźag pa'i dṅos po rnams kyi raṅ bźin ('ga') yaṅ med la / bdag daṅ bdag med pa las tha (6) dad pa'i raṅ bźin ma grub pa'i phyir bdag daṅ bdag med pa ma yin ((282a)) pa 'ga' yaṅ med do źes gsuṅs pa / [[278a]]

bdag daṅ bdag med min 'ga' med //[541]

ces so //

yaṅ 'di⌊ 'i ⌋ don gźan te / chos thams cad ni miṅ (7) tsam mo źes rnam par bźag[542] pa na mu stegs pas smras pa / *chos thams {{414b}} cad miṅ tsam ma yin te / kho bo cag gi grub mthas bśad pa rtag*[543] *pa ma byas pa la sogs pas khyad par du byas pa'i bdag gi don yod pa'i (8) phyir* źe na /

'dir ⌊smras pa⌋ /

⌊**bdag med**

de /⌋ gaṅ gi phyir pha rol po'i bdag gi sgra ⌊la⌋ brjod bya'i don bdag yod pa ma yin te / raṅ ñid [las] ma skyes pa'i phyir boṅ bu'i rwa bźin la / [312a] rtag[544] pa ma byas pa kun tu **(322b=20,4,1)** 'gro ba yaṅ[545] ma yin te / nam mkha[546]'i me tog bźin ma skyes pa'i phyir bdag med do //

'byuṅ ba'i sems pa can yaṅ 'di sñam du[547] sems te / *bdag med pa ni bden la / 'on kyaṅ bdag med pa 'byuṅ*[548] *ba tsam*[549] *yod do*[550] źes (2) so[551] // raṅ gi sde pa dag kyaṅ smra ste / *naṅ gi byed pa'i skyes bu daṅ bral ba'i bdag med pa phuṅ po tsam yod la / bdag ni rnam pa thams cad du med do* źes so //

de dag la ltos[552] nas gsuṅs {388a} pa

bdag med ⌊**min**⌋

no[553] // (3) bdag med pa ni med pa ñid de / ji ltar med pa de ltar yaṅ sṅar ñid du rgyas par bsgrubs so //

yaṅ raṅ gi sde[554] pa kha cig ni 'di skad smra ste /*ñe bar len pa la (brten nas) btags pa'i rdzas su yod ciṅ gaṅ zag tu yod pa'i (4) dṅos po ni yod la / chos thams cad bdag med pa 'di la 'ga'*[555] *źig gis dbaṅ du byas pa* ⌊*med*⌋ *pa'i phyir / de yaṅ yod pas de'i phyir bdag med pa yaṅ yod {{415a}} do* źes so[556] //[557]

smras pa /

bdag daṅ bdag med (5) 'ga' yaṅ med //[558]

ji skad du smos pa'i rigs[559] pas chos daṅ gaṅ zag dag bkag pa'i phyir / gaṅ gi tshe[560] yaṅ 'di ltar bdag daṅ bdag med pa ste / bdag daṅ bdag med pa yaṅ mi 'thad la / de'i tshe thams cad (6) tshig tsam ste /[561] don gyis stoṅ par[562] grub bo //

'dir smras pa / gal te yaṅ khyod kyis brjod bya'i don bkag la / de lta na yaṅ gaṅ źig don gyis stoṅ pa'i tshig de ⌞de bźin du⌟ yod la / de ((282b)) las tshig dmigs pa'i (7) phyir dṅos po gźan yaṅ 'byuṅ bar 'gyur ro ⌞źes⌟ so // yaṅ na brjod bya las gźan du rjod byed mi 'thad la / tshig 'di dag ma bkag [[278b]] par yod pas de'i phyir brjod bya yaṅ 'byuṅ bar 'gyur ro źe na /

smras pa / (8) gal te rjod byed yod pa ñid na brjod bya 'byuṅ bar 'gyur la / yod pa ma yin no źes sgrub par byed pa gsuṅs pa /

brjod 'ga' [312b] med

ces[563] so // brjod bya las gźan du rjod byed kyaṅ mi 'jug pas rjod[564] pa yaṅ (323a=20,5,1) med do //

'o na mo gśam gyi bu'i brjod pa brjod bya'i don gyis {388b} stoṅ yaṅ brjod bya las gźan pa(r)[565] yod pas rjod pa yod do źe na /

smras pa / rjod[566] pas ni ji lta bar dṅos po daṅ dṅos po med pa'i brjod (2) bya la brdar byed la / dṅos po daṅ[567] dṅos po med pa de dag kyaṅ med do[568] źes bsgrubs la / {{415b}} de dag med na gźan brjod bya ci źig yod / brjod bya med na rjod byed med pas rjod[569] pa yaṅ med do //

yaṅ na gnas pa la sogs (3) pa med par bsgrubs pas / gnas pa la sogs pa med na sgra mi 'grub pa thugs la bźag nas

brjod[570] 'ga' med

ces so //

yaṅ na tshig ni don gyis stoṅ par bsgrubs la / sgra yaṅ sgra gźan gyi brjod bya yin (4) pas don ñid la don de yaṅ med pa ñid[571] do źes bya la / don med pa'i phyir sgra yaṅ med par gzigs nas gsuṅs pa

brjod[572] 'ga' med

ces[573] so // rjod [574] pa med par gyur na yaṅ brjod bya'i don grub pa med do źes gnas so //[575] (5)

'dir smras pa / gal te (rjod byed daṅ) rjod[576] byed kyis brjod pa'i don kyaṅ med na / de'i tshe ci źig yod /

smras pa / kho bos sgyu ma'i nor gyis phyug por byed pa'am /[577] smig rgyu'i chus[578] khyod kyi chu'i gduṅ ba sel bar byed pa'am / (6) sgyu[579] ma'i ri dags kyi śas[580] bkres pa ñe bar źi bar byed par[581] mi nus so //

'o na 'dir de[582] kho na ñid gaṅ yin pa de ñid gzuṅ bar bya bar 'gyur la /[583] slar yaṅ 'dir de kho na ñid de ci źe na /

smras pa / gal te khyod de kho na ñid la (7) phyin ci log tu go ba daṅ spoṅ ba dag gis log par sgrub par mi byed ciṅ chos ñid zab mo la gus pa yaṅ skyed {389a} na de'i tshe khyod kyi[584] /

brjod bya mya ṅan 'das ((283a)) daṅ mtshuṅs //

dṅos po {{416a}} kun ⌞gyi[585]⌟ raṅ bźin stoṅ // 2 cd

raṅ bźin daṅ (8) ṅo bo ñid daṅ de kho na ñid ces[586] pa rnam graṅs so // raṅ bźin gyis stoṅ pa ni raṅ bźin daṅ bral ba źes bya ba'i don to // mya ṅan[587] 'das pa ni brtags[588] pa ma lus pa

skye ba med pa'i raṅ [[279a]] bźin raṅ gi mtshan ñid cuṅ [313a] zad kyaṅ (323b=21,1,1) med pa ste /

ji skad du bcom ldan 'das kyis *gaṅ ṅes par* ⌐*'di ni*¬ *sdug bsṅal ma lus pa spaṅs*[589] *pa / bor ba byaṅ bar gyur pa zad pa 'dod chags daṅ bral ba 'gog pa ñe bar źi ba nub par 'gyur ba (/) sdug bsṅal gźan du (2) ñiṅ mtshams mi sbyor ba ['di ni] ñe bar len pa med pa'o // 'di ni źi ba gya nom pa'o // 'di ltar phuṅ po thams cad spaṅs pa sred pa zad pa 'dod chags daṅ bral ba 'gog pa* ⌐*ni*¬ *mya ṅan las 'das pa'o źes* so //[590]

ji[591] ltar mya ṅan las 'das pa[592]'i raṅ bźin ci yaṅ (3) med pa de ltar chos thams cad kyi raṅ bźin ci yaṅ med pas de'i phyir chos rnams kyi de kho na ñid phyin ci ma log par bstan[593] pa / gaṅ źig chos thams cad kyi raṅ bźin mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs par brjod par bya'o // (4) de ltar na chos rnams kyi de kho na ñid phyin ci ma log par bstan[594] par 'gyur gyi gźan du ma yin no // **2**

'dir smras pa / re źig mya ṅan las 'das pa sdug bsṅal daṅ bral ba tsam la raṅ bźin med pa ni ruṅ gi / phyi daṅ naṅ gi chos (5) 'du byed daṅ myu gu la sogs pa ⌞daṅ⌟ / ma rig pa daṅ {389b} sa bon {{416b}} la sogs pa rgyu daṅ rkyen gyis ñe bar bskyed pa'i bdag ñid du yod pa rnams ⌞ji lta bar raṅ daṅ spyi daṅ thun moṅ du ñams su myoṅ ba'i raṅ gi mtshan ñid⌟ mya ṅan las (6) 'das pa las śin tu bskal ba'i mtshan ñid rnams ji ltar raṅ bźin gyis stoṅ pa ñid du bsgrub par nus / de'i phyir gaṅ chos thams cad mya ṅan las 'das pa'i raṅ bźin ma yin no źe na /

smras pa / gal te ma rig (7) pas phyin ci log pa'i rnam par śes pa la ñams su myoṅ ba rnams tshad mar 'gyur na / de'i tshe 'phags pa daṅ 'phags pa'i lam [313b] gyis ci dgos par 'gyur / byis pa'i skye bos ñams su myoṅ ba ñid tshad ma la / tshad (8) mas ((283b)) yaṅ dag par mthoṅ ba'i phyir ma btsal bar de rnams grol bar 'gyur[595] te / de lta bu yaṅ med pas de rnams kyis[596] ñams su myoṅ ba ni tshad ma ma yin no // ji ltar 'phags pa'i lam gyis mṅon du byas pa'i 'phags (324a=21,2,1) pas chos rnams kyi chos ñid gzigs par gyur [[279b]] pa[597] de la raṅ bźin no[598] źes rigs te / gaṅ[599] źig ma mthoṅ ba las byis pa rnams ñon moṅs la / gaṅ źig mthoṅ ba las 'phags pa rnams[600] rnam par grol ⌞lo // ji ltar na⌟ (2) 'di rnams mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs na raṅ bźin gyis stoṅ pa'o //

'o na de kho bo la mṅon sum ma yin na / de ji ltar {{417a}} kho bo cag gis 'di rtogs par nus śe[601] na /

smras pa / mos pa med pa dad pa med pa sdig pa'i (3) grogs po daṅ 'brel ba thos pa chuṅ ba le lo can rmoṅs pa {390a} la sogs pa daṅ ldan pas de rtogs par 'gal bas des 'di mi mthoṅ ste / ñon moṅs pa'i go skabs su 'gyur bas / sbyin pa daṅ spro ba daṅ thos pa maṅ ba dge ba'i (4) bśes gñen bsten[602] pa dad pa daṅ mos pa la sogs pa so sor bsten[603] par bya'o[604] źes bya ste / 'di dag daṅ ldan pas 'phags pas bstan pa'i rigs[605] pa daṅ dpe yaṅ 'dir khas blaṅ[606] bar bya'o // de ltar thabs daṅ bcas śiṅ[607] rig[608] pas (5) ṅes pa[609] yod na chos rnams kyi raṅ bźin mṅon sum ñid du 'gyur ro //

slar yaṅ ci źig 'dir 'phags pas bstan pa'i rigs[610] pa gaṅ gis chos rnams kyi chos ñid mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs par[611] rig[612] pas mṅon sum (6) du 'gyur źe na /

'phags pas ñe bar bstan pa'i[613] phyir gsuṅs pa /

gaṅ źig dṅos kun raṅ bźin ni //

rgyu rkyen tshogs pa'am so so'i dṅos //

kun la yod min de phyir stoṅ // 3

źes pa[614] de la

rgyu ni 'bras bu rdzogs par (7) byed pa la /[615] 'dra ba'i 'bras bu rdzogs par byed pas[616] thun moṅ ma yin pa'o // 'di lta ste sā[617] lu'i myu gu'i[618] sā[619] lu'i sa bon no //

rkyen ni thun moṅ pa ste / 'di [314a] lta ste sā[620] lu'i myu gu de ñid kyi sa la sogs pa'o // de yaṅ ji ltar sā[621] lu'i myu (8) gu {{417b}} skyed[622] pa'i yan lag gi dṅos por[623] gyur pa de bźin nas kyi myu gu la sogs ((284a)) pa'i[624] yaṅ ṅo // myu gu la sogs pa'i rgyu las skyes pa'i 'bras bu sa la sogs pa'i rnam pa daṅ rjes su 'brel pa ma yin la (/) sā[625] lu'i sa bon gyi rnam pa daṅ (324b=21,3,1) rjes su 'brel to[626] źes bya'o // rgyu'i dṅos po 'ba' {390b} źig tsam du ñe bar 'gro bas 'di la rkyen ñid du rnam par 'jog go // re źig gaṅ 'di'i rgyu daṅ rkyen du 'gyur na rdzogs par byed pa ni rgyu'i dṅos por gnas la / gaṅ du [[280a]] rkyen ni

'di'i (2) ṅes pa'i rgyu ma yin te / 'di lta ste mam par śes pa'i dmigs pa'i rkyen no // de ñid kyis na[627] *rgyu gñis daṅ rkyen gñis so* źes so[628] // yul gcig la rgyu rkyen gyi sgra'i sbyor ba bcom ldan 'das kyis mdzad do[629] //

tshogs pa ni (3) dṅos po de dag ma tshaṅ ba med par ñe bar gnas pa las skye'i (/) gźan de ma thag pa ñe bar gnas pa las ma yin pas rgyu rkyen tshogs par 'dir rtogs par bya'o //

so so'i dṅos[630] ni de rnams tha dad pa ste[631] / rgyu daṅ rkyen tshogs (4) pa ma yin pa'i so so'i dṅos po'o[632] //[633] rgyu daṅ rkyen tshogs pa ma yin ⌞pas⌟ so so'i dṅos po de thams cad la 'bras bu'i **dṅos po thams cad kyi raṅ bźin med** do // de'i phyir des stoṅ pas raṅ bźin daṅ bral ba źes bya ba'i (5) don to //

gal te 'dir dṅos po rnams kyi {{418a}} raṅ bźin 'ga' źig yod na de ṅes par 'dus byas sam 'dus ma byas su yod par 'gyur / de la re źig 'dus ma byas ni rgyu med pa bdag ñid kyi dṅos po ma skyes pa la raṅ bźin (6) gyis brjod pa'i skal pa daṅ ldan pa mi rigs so // 'dus byas la yaṅ raṅ bźin mi 'thad de / ci'i phyir na(/) gal te 'dus byas kyi raṅ bźin du gyur la / 'dus byas rnams ni[634] rgyu daṅ rkyen las skye ba'i phyir na skye ba rgyu daṅ (7) rkyen la rag las par 'gyur [314b] la / {391a} rgyu daṅ rkyen la rag las nas skye ba ni byas pa ste / raṅ bźin du mi 'thad do //

yaṅ 'di sñam du sems te / rgyu daṅ rkyen gyis bskyed pa'i dṅos po rnams kho na raṅ bźin no źe na /

ṅes (8) par 'di skad brjod par bya ste (/) rgyu daṅ rkyen gaṅ[635] las raṅ bźin gaṅ źig skye na de ci de rnams la[636][637] yod pa las de skye bar 'gyur gyi / gaṅ źig gaṅ ((284b)) la med pa[r] de de las mi skye ste[638] / 'di lta ste 'jim pa las snam bu'am **(325a=21,4,1)** skud pa las bum pa źes so // 'di ni rgyu la sogs pa las skye bar 'dod na ṅes par rgyu la sogs pa la raṅ bźin yod pa ñid du khas blaṅ bar bya na / 'di ni khas blaṅ bar mi nus te / yod bźin pa na (2) dmigs par thal ba daṅ / skye ba don med pa daṅ / thug pa med pa'i skyon daṅ / {{418b}} rgyu med pa yod par thal bar 'gyur ro // gal te yaṅ rgyu la sogs [[280b]] pa la 'bras bu'i raṅ bźin yod na / de dag la thams cad kyi bdag (3) ñid kyis yod dam[639] cha śas kyis so // de la re źig gal te thams cad kyi[640] bdag tu rtog na rgyu daṅ rkyen rnams maṅ po'i phyir 'bras bu du ⌞mar⌟[641] 'jug la / de'i phyir rgyu la sogs pa so so la 'bras bu med la rgyu du mas 'bras bu (4) gcig sgrub pa ma yin źiṅ / rgyu gcig gis bsgrub par bya ba ñid du 'gyur ro // de'i phyir gaṅ la gnas pa de ñid las[642] 'jug pa'i phyir de ltar re źig thams cad kyi bdag ñid kyi(s)[643] rgyu la sogs pa la 'bras bu mi gnas so // (5) da ni cha śas kyis kyaṅ mi gnas te / 'bras bu gcig dum bur skye bar {391b} thal bar 'gyur la / rgyu tha dad pa na[644] yaṅ rgyu du mas 'bras bu skyed par thal lo // gaṅ yaṅ rgyu la sogs pa la[645] mi gnas na / de rgyu la sogs pa las (6) mi skye la /[646]

rtsa ba'i rab byed daṅ por

yaṅ na de rkyen la sogs pa la med kyaṅ de rnams las 'byuṅ na /

rkyen min las kyaṅ 'bras bu ni //

ci phyir mṅon par 'byuṅ [325a] mi 'gyur //

źes pa'i tshig las so // gaṅ gi tshe 'bras bu rgyu (7) la sogs pa la mi gnas pa'i phyir de de rnams las mi skye la / de'i tshe ma skyes pa la yod pa ñid mi ruṅ ṅo // gaṅ yaṅ de {{419a}} ni de lta na[647] des na dṅos po rnams kyi raṅ bźin med pas dṅos (8) po[648] thams cad mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs pa raṅ bźin gyis stoṅ par grub bo // **3**

'dir kha cig gis smras pa / rgyu daṅ rkyen gyi graṅs bźin du 'bras bu rnams yod par kho bo cag khas mi len la / de'i phyir 'bras **(325b=21,5,1)** bu yod pa ñid kyi skyon kho bo cag[649] la med ciṅ med pa ñid kyaṅ brjod par mi nus te / śin tu mi 'dra ba med pa'i phyir / bum pa daṅ thags((285a)) mkhan lta bu sā[650] lu'i sa bon daṅ[651] sā[652] lu'i myu gu la med la / de skyed pa'i nus pa yod pa'i phyir (ro //) de **(2)** ltar de(s) ni rgyu la sogs pa la 'bras bu yod pa daṅ med pa ñid kyi bsam pa spaṅs te rgyu las 'bras bu skye'o źes pa ⌞'dis⌟ re źig skye ba grub par rnam par 'jog go // skye ba grub pa⌞r gnas pas 'gag pa⌟[653] grub par 'gyur te / (3) gnas pa la sogs pa[654] ni miṅ tsam ma yin pa kho na'o // {392a} skye ba daṅ gnas pa daṅ 'jig pa daṅ ldan pas dṅos po rnams raṅ bźin med pa ma yin te / raṅ gi [[281a]] mtshan ñid du yod pa'i phyir ro źe na /[655]

smras pa / de ltar smras pa **(4)** de ni gaṅ cuṅ zad tsam ste / ci'i phyir na / gaṅ źig dṅos po rnams kyi raṅ gi mtshan ñid grub par 'dod na / de'i raṅ gi mtshan ñid de / rgyu la sogs pa la yod pa'am med {{419b}} pa źig / brtag[656] pa gsum pa ni med la / gal **(5)** te yaṅ rgyu ni 'bras bu skyed[657] pa'i nus pa can du yod na / de lta na yaṅ rgyu la 'bras bu'i[658] raṅ gi mtshan ñid yod pa ma yin te / dṅos po rnams ma byuṅ ba 'byuṅ bar khas blaṅs pa'i phyir ro // de lta na yaṅ skyon de ñid las log pa ma **(6)** yin no //

gźan yaṅ /

yod pa yod phyir skye ba min //

med pa med phyir mi skye la //

chos mi [315b] mthun phyir yod med min //

skye ba med pas gnas 'gag med // 4

gaṅ źig 'di skad du smra ste / yod pa daṅ med pa'i **(7)** bsam pa spaṅs nas rgyu las 'bras bu skye'o źes bya ste / 'dir skye ba grub bo źe na /

de ni[659] ma yin te / ci'i phyir na (/) dṅos por smra ba'i dṅos po rgyu mtshan ni yod pa daṅ med pa'o // ci'i phyir (/) de gñis su[660] smra ba spaṅs nas **(8)** rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba stoṅ par smra ba bźin no // des na gaṅ źig rgyu las skye'o źes brjod na / ci de yod pa skye'am /[661] 'on te med pa skye / gal te re źig **yod na** / de'i tshe 'bras bu de **yod pa'i** dṅos po'i **phyir** rtag **(326a=22,1,1)** tu yod bźin pa (yin) la [ste] / yod bźin pa'i phyir da[662] ltar[663] ba'i rnam par {392b} śes pa bźin[664] **skye ba ma yin no**[665] źes bya ste / de ltar re źig yod pa skye bar mi 'gyur te yod pa'i phyir ro // yaṅ na **med na** med bźin pa'i raṅ bźin[666] gyi 'bras (2) bu na[667] de lta na yaṅ **med pa'i phyir** 'bras bu rtag tu yod bźin pa[668] min la / ((285b)) yod bźin pa ma yin pa'i phyir ri boṅ gi rwa[669] {{420a}} bźin **skye ba med do** //

de lta na yaṅ gñis kyi tshul gyis skye bar 'gyur ro źe na /

smras pa /[670]

chos[671] mi (3) mthun phyir yod med[672] min //

gaṅ źig 'gal ba'i chos de ni mi[673] mthun pa ste / 'gal ba'i chos kyi dṅos po ni chos mi mthun[674] pa'o // **yod pa daṅ med pa** dag phan tshun 'gal ba gaṅ la de yod pa de[675] phan tshun 'gal ba'i **chos mi mthun** (4) pa'i dṅos po la gaṅ źig **skye ba yod pa ma yin no** // [[281b]] skye ba yod na yod par 'gyur gyi (/) skye ba med pa la gnas pa daṅ 'gag pa mi 'thad do źes bya ste / gnas pa daṅ skye ba daṅ 'jig pa med ciṅ / de las gnas pa la sogs (5) pa'i tshig don gyis stoṅ par grub la / gnas pa daṅ skye ba daṅ 'jig pa daṅ 'bral ba'i dṅos po

rnams raṅ gi mtshan ñid yod par ga la 'gyur źes bya ste / dṅos po rnams mya ṅan las 'das pa daṅ mtshuṅs par raṅ bźin med (6) par grub bo // 4

'dir smras pa / [316a] gal te yaṅ de ltar yod pa las skye ba'am med pa las skye źes smra bar mi nus kyaṅ de lta na yaṅ skye'o źes bya ba 'di ni re źig skye bo ba laṅ rdzi mo'i bar la grags par[676] yod la / de'i phyir skye ba (7) la sogs pa yod pa'o źes bya la (/) de yod pas dṅos po {393a} rnams kyi raṅ bźin yod do źe na /[677]

smras pa / gal te bskyed pa źes bya ba gzugs la sogs pa'i dṅos po rnams kyi raṅ bźin yod na de ltar 'gyur {{420b}} la /[678] 'on kyaṅ (8) med de /[679] ci'i phyir na (/) 'dir bskyed bya cuṅ zad yod na / de skyed[680] pa[681] yod par 'gyur gyi / bskyed bya cuṅ zad kyaṅ med la / skyes pa daṅ ma skyes pa daṅ skye[682] bźin pa'i bskyed bya[683] mṅon par 'dod pa rnams kyi skyes pa daṅ ma skyes **(326b=22,2,1)** pa[684] daṅ[685] skye[686] bźin pa'i bskyed bya ñid mi srid do źes bstan pa'i phyir gsuṅs pa /

skyes pa gaṅ źig bskyed bya min //

ma skyes de yaṅ bskyed bya min //

skyes pa daṅ ni ma skyes pa'i //

skye bźin pa yaṅ bskyed bya min // 5

de la re (2) źig **skyes pa** ni[687] yod bźin pa'i phyir[688] /[689] da ltar ba bźin **bskyed bya min** te / skye bar mi ruṅ bas so // yaṅ na bskyed bya de de ltar na skyes pa ma yin pa de skye ba la ltos[690] pa'i phyir ro // yaṅ na skyes[691] pa yaṅ bskyed byar (3) 'gyur na / de'i tshe ((286a)) grub pa la sgrub par 'gyur la (/) nam yaṅ bskyed bya ma yin par mi 'gyur ro //[692] źes bya ste / de ltar re źig skyes pa bskyed bya min no //

gaṅ **ma skyes pa** de dṅos po ma thob pa'i phyir ci'i[693] ṅo bo yaṅ ma yin (4) la (/) gaṅ źig ci'i ṅo bo yaṅ ma yin pa de ni ṅes par gzuṅ ba'i ṅo bor med pa'i phyir 'di źes bya ba de las skye'o [[282a]] źes pa'i bye brag bstan du med pas ma skyes pa **yaṅ bskyed bya min** no // gźan yaṅ gaṅ ma skyes pa de la rten (5) med pas skye ba'i bya ba 'jug pa ñid mi srid do źes bya ste / ma skyes pa bskyed bya [316b] min no //

'dir {{421a}} smras {393b} pa /[694] ma skyes pa ñid bskyed bya min la skyes pa thams cad kyaṅ ma yin no // 'on kyaṅ gaṅ gi[695] rgyu rkyen gyi tshogs pa ñe ba (6) las ma skyes pa de ñid bskyed par bya ba'o źe na /

smras pa / de su źig gi /

rgyu daṅ rkyen gaṅ gis bskyed par bya ba'i'o //

slar yaṅ su źig gis bskyed par bya na / gaṅ de'i rgyu daṅ rkyen gyis so źes brjod pa na phan tshun (7) rten[696] pa thob par 'gyur la[697] phan tshun rten par gyur na[698] phan tshun (brten pa) dag ma grub pas gñi ga yaṅ med pa'i phyir ma skyes pa bskyed bya min /

da[699] ni **skye**[700] **bźin pa yaṅ bskyed bya min** te / ci'i phyir na[701] /[702] skye bźin pa ni **skyes pa daṅ ma** (8) **skyes pa'i** phyir /[703] 'dir skye bźin pa źes bya ba gaṅ źig cuṅ zad skyes la[704] [705] [706] cuṅ zad ma skyes pa'o // gaṅ de'i cuṅ zad skyes pa de de bźin du bskyed bya ma yin te / bśad pa'i skyon yod pa'i phyir ro // gaṅ 'di'i ma **(327a=22,3,1)** skyes pa yaṅ bskyed bya ma yin te / smos pa'i skyon yod pa'i phyir ro //

skyes pa daṅ ma skyes pa źes pa skyes pa[707] daṅ ma skyes pa'i phyir ro //[708] źes pa'i don te / daṅ po'i mtha' can gyis[709] gtan tshigs su (2) bstan pa'i phyir /[710] dṅos po gcig la skyes pa daṅ ma skyes pa dus gcig pa mi srid do źes bya ste / de ltar gyur pa'i dṅos po mi

srid pas bskyed bya ma yin pa ñid do //

gaṅ gi tshe {{421b}} de ltar skyes pa bskyed bya ma yin la ma skyes (3) pa yaṅ bskyed bya ma yin źiṅ skyes pa daṅ ma skyes pa'i skye bźin pa yaṅ bskyed bya ma yin pas / de'i tshe bskyed bya med pas[711] 'di dag bskyed par ga la 'gyur źes pa de ltar 'gyur ro // gaṅ gi tshe bskyed pa źes bya ba de la (4) mi srid pa de'i tshe {394a/ ⌞395a⌟} skye ba med do źes bya ba grub bo // 5

((286b)) 'dir smras pa / gal te bskyed bya mi srid kyaṅ de lta na yaṅ 'bras bu skyed byed kyi rgyu re źig yod la / bskyed bya med na skyed[712] byed kyaṅ mi ruṅ ṅo źes bya ste / des na bskyed bya (5) yaṅ 'byuṅ bar [317a] 'gyur ro [[282b]] źe na[713] /

smras pa / gal te skyed byed kyi rgyu ñid yod na bskyed bya yod par 'gyur la / yod pa ma yin no źes bstan pa'i phyir gsuṅs pa[714] /

'bras bu yod na 'bras ldan la //

de⌞r⌟ med gyur na rgyu (6) ⌞med⌟ mtshuṅs //

yod daṅ med pa na yaṅ 'gal //

dus gsum du yaṅ 'thad ma yin // 6

'dir yod bźin pa'i ⌞mñam⌟ pa'i sa bon daṅ lcags bsregs[715] kyi[716] goṅ bu la sogs pa la [/] myu gu'i rgyur rnam par mi 'jog ste / (7) mi ruṅ ba'i phyir /[717] sa bon la rnam par 'jog ste (/) myu gu źes bya ba'i 'bras bu daṅ ldan pa'i phyir ro // de ni 'di ltar 'bras bu daṅ 'brel pa med pa'i phyir rgyu ma yin la /

('bras) ldan pa'i sgra 'di ni rgyu'i rjod byed du 'chad na / gyur na (8) źes kha bskaṅ ṅo //[718] des na 'bras bu yod na 'bras bu daṅ ldan par[719] 'gyur ro //[720] źes bya ste / 'bras bu yod na rgyur {{422a}} 'gyur ro źes pa'i don to // gźan du na[721] gal te **'bras ldan** gyi sgra[722] khyad par du byas par ma gyur na / de'i tshe 'di **(327b=22,4,1)** su'i khyad par yin pa(r)[723] gzuṅ bar ma gyur pas su źig 'bras bu daṅ ldan źes bya'o // de las kyaṅ don ma tshaṅ bar[724] 'gyur te / rgyu'i rjod byed la **'bras**[725] **ldan** gyi sgra'i don ⌞ma tshaṅ bar⌟ 'gyur ro //

yaṅ na 'di ni **rgyu ⌞med⌟ mtshuṅs** //[726] (2) źes brjod pa'i śugs las don gyis thob na / de lta na yaṅ 'gro {394b/⌞395b⌟} ba po ma yin pa mi 'gro'o źes pa 'di'i rgyu'i sgras brjod pa'i śugs gaṅ źig las don gyis thob par rigs kyi (/) gźan du[727] ma yin la / rgyu'i sgra'i rnam graṅs (3) ñe bar len par brjod kyi śugs kyis thob par ma bśad do źes bya'o //

de ltar yin na yaṅ[728] de lta na[729] yaṅ skyon ci yaṅ med de[730] bśad pa las bye brag bsgrub par bya'o //

de la *lṅa po da ltar ba⌞'i⌟ 'bras bu 'dzin ciṅ // gñis ni (4) da ltar [b]skyed par byed la (/) da ltar ba daṅ 'das pa la ni gñis kyis so // gcig ni [317b] 'das pas [b]skyed do* źes chos mṅon pa las rnam par bźag[731] pa'i phyir /

lhan cig 'byuṅ ba daṅ skal pa mñam pa daṅ ((287a)) mtshuṅs par[732] ldan pa daṅ (5) kun tu[733] 'gro ba daṅ rnam par smin pa źes bya ba'i rgyu lṅa da ltar [[283a]] ba'i gnas skabs ñid na 'bras bu 'dzin te / 'bras bu ma bzuṅ na[734] skyed[735] mi nus pa'i phyir na ⌞rgyu'i⌟ {{422b}} ⌞dṅos po la gnas so⌟ // 'bras bu yaṅ 'ga' źig da ltar ba ñid du skyed (6) de 'di lta ste / lhan cig 'byuṅ ba'i rgyu daṅ ⌞skal pa mñam pa⌟'i rgyu dag gi skyes bu byed pa'i 'bras bu bźin no // 'ga' źig da ltar ba daṅ 'das pa ste / 'di lta ste skal pa mñam pa'i rgyu daṅ kun tu[736] 'gro ba'i rgyu dag gi rgyu (7) mthun pa'i 'bras bu'o // 'das pa'i dṅos pos bskyed do źes pa ni gsal lo // da ltar ba(s)[737] ni de ma thag tu rdzogs pa'i phyir 'bras bu skyed[738] pa'o // 'bras bu skyes pa na de dag kyaṅ 'das pa[739] na[740] 'bras bu bskyed pa'i (8) phyir slar yaṅ[741] 'bras bu skyed pa ma yin la / da ltar bskyed pa'i 'bras bu slar bskyed par mi nus so // rnam {395a/⌞396a⌟} par smin pa'i rgyu ni 'das pa ñid kyis 'bras bu 'byin no[742] //

gaṅ gi **(328a=22,5,1)** tshe de ltar rgyu rnams 'bras bu 'dzin pa daṅ skyed pa'i 'brel pa byas pas rgyu ñid la de'i tshe 'bras bu yod na de daṅ 'brel pa'i rgyu ni rgyu ñid du 'thad

kyi (/) med pa la ni ma yin no // gaṅ yaṅ rgyu rnams rgyu ñid du (2) grub pa'i don du 'bras bu yod par khas len pa de'i tshe 'bras bu yod bźin pa la rgyus[743] ci źig bya / gaṅ gi don du rgyu yoṅs su tshol ba de'i 'bras bu yod pa ñid na rgyus[744] dgos pa cuṅ zad kyaṅ med do źes bya'o // (3) {{423a}}

yaṅ na 'bras bu 'di'i rgyu 'di'o źes pa rnam par gźag[745] pa'i don du 'bras bu yod bźin pa'i rgyu 'dod ⌞pa⌟ de yaṅ mi 'thad de / ci'i phyir na (/) 'dir 'bras bu yod par khas blaṅs pa la rgyu[746] dgos pa med pas rgyu med pa ñid (4) du grub par 'dod pa daṅ / rgyu med na 'bras bu yod pa ñid sel ba daṅ phan tshun brten[747] pas bsal bar 'gyur bas [318a] [rgyu daṅ] 'bras bu 'di'i rgyu 'di'o źes mi 'thad do // des na yaṅ[748] 'bras bu 'di'i rgyu 'di'o źes rnam par gźag[749] pa'i[750] (5) don du 'bras bu yod bźin pa'i rgyu 'dod pa de ni mi rigs te /

ji srid de'i[751] 'bras bu ma rdzogs pa de srid du dṅos po 'ga' źig rgyu'i rnam par [[283b]] gźag[752] pa med par 'gyur bas ((287b)) 'bras bu don du gñer ba'i 'jig rten pa su źig (6) ñe bar len pa daṅ spoṅ ba la 'jug par 'gyur / 'bras bu don du gñer ba rnams kyis sṅar rgyu ñe bar len ciṅ rgyu ma yin pa yoṅs su paṅs nas 'jug par 'gyur ro źe na /

'di dag ni cuṅ zad {395b/⌞396b⌟} tsam ste / ⌞de ni⌟ 'bras bu (7) yod na rgyus[753] dgos pa cuṅ zad kyaṅ med do //

yaṅ na ⌞de'i⌟ rgyus[754] dgos pa yod do[755] źe na / de lta na yaṅ de ni yod pa ma yin te / skyes pa[756] slar yaṅ mi[757] skye bas thug pa med pa'i skyon daṅ / skye ba don med pa'i phyir ro źes (8) bya ste / de[758] ltar de bźin du 'bras bu {{423b}} yod pa na[759] rgyu 'thad pa ma yin no //

yaṅ na ji skad smos pa'i skyon bsal ba'i don du ⌞med pa 'bras bu⌟ 'dod na / de lta na yaṅ /

de⌞r⌟ med na yaṅ rgyu ⌞med⌟ mtshuṅs //[760]

źo źes bya ba (328b=23,1,1) 'bras bu yod na / 'o ma ni de'i rgyu la chu ni ma yin no źes rigs par 'gyur te / 'bras bu ldan pa daṅ mi ldan pa'i phyir ro // gaṅ du de'i 'bras bu źo źes bya ba med[761] na[762] de'i tshe źo źes bya ba 'o ma'i 'bras bu la chu la sogs (2) pa ni rgyu ma yin pa daṅ 'o ma rgyu yin pa dag khyad par med pa'i phyir 'o ma [la sogs pa] la(s) źo mi skye bar 'gyur te / rgyu ⌞med pa⌟ daṅ mtshuṅs pa'i phyir ro // de ltar 'bras bu med na de la rgyu yaṅ med do //

yaṅ na 'di sñam du (3) yod pa daṅ[763] med pa'i 'bras bu'i rgyu yod do źe na /

smras pa /

yod daṅ med pa na yaṅ 'gal

te / 'bras bu gcig la yod pa daṅ med pa phan tshun 'gal ba'i phyir mi srid do źes bya ste / de lta bu'i 'bras bu yod pa ma [318b] yin (4) pa ñid do // de med na 'bras bu yod bźin pa ma yin la / 'bras bu la ltos[764] pa med pa'i rgyu nam yaṅ ga la źig ces pas ji skad du smos pa'i rigs[765] pas dus gsum du 'bras bu'i rgyu 'thad pa ma yin {396a/⌞397a⌟} no źes bya ste rgyu (5) med do // de ñid kyis na[766] gsuṅs pa /[767]

dus gsum du yaṅ 'thad ma yin //[768]

źes bya'o // {{424a}} de la 'bras bu yod pa'i rgyu 'dod na sṅar 'bras bu la phyis ni rgyu'o źes thob par 'gyur te / slob ma daṅ slob dpon bźin no // 'bras (6) bu med na sṅar ni rgyu la phyis ni 'bras bu'o źes thob par [[284a]] 'gyur te /[769] ⌞źo daṅ 'o ma⌟ bźin no //

yod pa daṅ med pa'o źe na /

da lta ba la rgyu daṅ 'bras ((288a)) bu dag 'thob par 'gyur te /[770] skye bźin pa ni yod pa daṅ med pa'i ṅo bo'i phyir ro // (7)

⌞de ni⌟ 'di ltar rnam pa thams cad du[771] rgyu mi 'thad par gzigs nas gsuṅs pa /

dus gsum du yaṅ 'thad ma yin //[772]

źes so //

yaṅ na /[773]

dus gsum du yaṅ 'thad ma yin //[774]

źes pa'i yaṅ gi sgra ni phyi bar blta'o // (8) de la rgyu ni 'das pa daṅ da ltar daṅ ma 'oṅs pa ñid kyis na dus gsum la 'bras bu yaṅ dus gsum mo // 'bras bu re re la yaṅ dus gsum du yaṅ rgyu mi srid de[775] /[776] ji ltar bstan pa'i rigs[777] pas źes gsuṅs pa /

dus (329a=23,2,1) gsum rnams su 'thad ma yin //

źes bya'o //[778]

de skad du yaṅ[779] rtsa ba'i rab byed ñi śu par /[780]

'das pa'i 'bras bu 'das pa yi //
rgyu daṅ lhan cig ma yin la //
ma skyes pa daṅ ⌞ma⌟ skyes pa //
nam yaṅ lhan (2) cig yod ma yin //
⌞ma⌟ skyes pa yi 'bras bu daṅ //
ma skyes rgyu dag lhan cig min //
'das pa daṅ ni ⌞ma⌟ skyes pa //
nam yaṅ lhan cig yod ma yin //
ma skyes pa yi[781] 'bras bu daṅ //
skyes pa'i {396b/⌞397b⌟} {{424b}} rgyu dag lhan cig min // (3)
ma skyes pa daṅ ⌞ma⌟ 'gags pa //
lhan cig nam yaṅ ma yin no //

źes gaṅ gi tshe[782] 'di ltar dpyad na rgyu mi srid pa de'i tshe rgyu med na / des bskyed bya 'bras bu med la / bskyed bya 'bras bu med pas[783] skye ba med [784] grub bo źes bya'o // [319a] **6**

'dir smras pa / (4) rgyu'i grańs ñe bar bstan pa[785] yod pa'i phyir yod pa ñid de[786] /[787] yod pa ma yin pa'i rus sbal gyi spu la grańs ñe bar ston pa ma yin la(/) rgyu'i grańs ñe bar bstan pa'i phyir /[788]

byed rgyu lhan cig 'byuń ba dań //

skal mñam mtshuńs par (5) ldan pa dań //

kun tu[789] 'gro dań rnam smin ⌞rgyu⌟ //

rgyu ni rnam pa drug tu[790] 'dod //

ces chos mńon pa las so // mdo las kyań gsuńs pa / *chos gcig ni khyad par gyi skal pa can te / gań tshul bźin yid la byed pa'o // (6) rgyu dań rkyen gñis kyis yań dag pa'i lta ba bskyed pa ste /[[284b]] nań gi bdag ñid kyis[791] tshul bźin yid la byed pa dań / gźan las rjes su mthun pa'i sgra'o // chos gsum ni mań po byed pa ste / skyes bu dam pa bsten ((288b)) (7) pa dań / dam pa'i chos ñan pa dań / tshul bźin yid la byed pa'o* źes so //

smras pa / gal te rgyu yod na [792]/ de'i grańs yod pa ñid la / yod pa ma yin te / ji ltar med pa de ltar bstan pa'i phyir gsuńs pa /[793] (8)

gcig med par[794] ni mań po dań //[795]

mań po med par gcig mi 'jug //

de phyir rten ciń 'brel 'byuń ba⌞'i⌟ //

dńos po mtshan ma med pa yin // 7

'dir tha dad pa {{425a}} rnams [su] bgrań ba'i brda la 'jig rten du grańs źes {397a/⌞394a⌟} rnam (**329b=23,3,1**) par 'jog ste / tha dad pa 'di rnams bgrań bar byed brtsi[796] bar[797] byed do źes byas nas grańs de yań gcig dań gñis dań mań po la sogs pa'o[798] // de la gań 'di'i gcig gi grańs ⌞las⌟ bgrań bya gcig tu rnam par 'jog la / (2) de bźin du gñis kyi grańs kyis gñis kyi dńos po la / mań po'i grańs kyis mań po'i dńos po'o //

de la gań źig gcig mań po'i dńos po la mi ltos[799] par 'ga' źig grub par 'gyur[800] na gcig gi grańs su[801] 'gyur (3) la / **mań po la ma ltos**[802] **par gcig** gi dńos po'i rań gi ńo bo **grub pa med** do // de la ⌞gań⌟[803] ⌞źig⌟ bdag ñid dań bco lńa'i chos skye ba ⌞de rnams⌟ [319b] chos bco lńa la ma ltos[804] pa'i[805] gcig gi chos ni med do //

gźan yań gal (4) te 'di'i gzugs can gyi dńos po gcig 'dod na / de *'dod pa'i khams su rdzas brgyad kyi bdag ñid la / dbań po ⌞las 'das pa'i phyir* źes pa'i ńes pa las *sgra'i rdul*[806] *phra rab ni ma yin no*⌟ // rdzas bdun la ma ltos[807] (5) par rań gi ńo bo grub pa med do //[808]

yań na gal te gzugs khams su sems dań sems las byuń ba'i rań bźin la / ⌞mdzod du⌟[809] *sems dań sems*[810] *byuń ńes lhan cig //* źes pa'i ńes pa las thams cad bsdus na rdzas (6) bcu gcig gi bdag ñid la ltos[811] {397b/⌞394b⌟} so //

yań na ldan pa ma yin pa rnams kyi ste /[812] de la yań / {{425b}} ⌞mdzod du[813]⌟ *de dag skye ba'i skye la sogs // de chos brgyad dań gcig la 'jug //* ces[814] pa'i ńes pa las de de ltar [[285a]] mań po la (7) ma[815] ltos[816] par dńos po gcig med la /

gań gi tshe 'di ltar mań po la ma ltos[817] par dńos po gcig med pa[818] de'i tshe / dńos po gcig pu 'grub par ((289a)) mi 'gyur na / gcig bsags pa ga la źig / **gcig** bsags pa (8) **med na mań po yod pa ma yin** no[819] źes bya ste / mań po yań med do //

ji skad du 'PHAGS PA LHAS /

dṅos po gaṅ gaṅ rnam brtags na //
de daṅ de la gcig med la[820] *//*
gaṅ du gcig kyaṅ med pa na //
de la du ma'aṅ[821] *yod* **(330a=23,4,1)** *ma yin //*

źes so //

gaṅ gi tshe de ltar dṅos po maṅ po la ma ltos[822] par dṅos po gcig med pa de'i tshe / dṅos po gcig med pa la maṅ po 'thad pa ma yin no //

gaṅ gi tshe yaṅ dṅos po gcig med par gyur **(2)** na maṅ po mi 'thad pa de'i tshe maṅ po med pas de daṅ 'brel ba las byuṅ ba'i gcig kyaṅ med do źes gsuṅs pa

maṅ po med par gcig mi 'jug //

ces bya ba la / maṅ po med na gcig mi srid do źes bya ba'i don to // **(3)** gaṅ du gcig[823] gcig gam maṅ po'i dṅos po med pa de la gcig gi [320a] graṅs sam maṅ po ñid kyi graṅs ga la 'jug (par) bya ba[824] ste / des na graṅs med la / graṅs med na yaṅ graṅs srid pa'i rgyu mtshan gyis {{426a}} grub pa'i rgyu mi 'grub bo // **(4)**

'dir smras pa / gal te {398a} gcig med na de la gcig gi tha sñad mi 'byuṅ na / bum pa gcig ces pa daṅ / gal te maṅ po med na de'i tshe maṅ po'i tha sñad med par 'gyur na / bum pa maṅ po źes so //

smras pa / su **(5)** źig de skad smra / gcig med ciṅ maṅ po med do źes bya ba / kho bos gcig daṅ maṅ po'i dṅos po'i ṅo bo grub pa bkag la / gaṅ las de rnams kyi raṅ gi ṅo bo grub pa med pa

de phyir rten ciṅ 'brel 'byuṅ ba'i //

dṅos po mtshan (6) ma med pa yin //[825]

gaṅ kho na de rnams kyi ṅo bo ma grub pa de ñid kyis na dṅos po rnams rten ciṅ 'brel par 'byuṅ bar 'gyur ro // raṅ bźin yod pa rnams skye ba don med pa'i phyir / raṅ bźin [[285b]] ma grub pa'i gzugs **(7)** brñan la sogs pa ni rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ñe bar thob la / de ñid kyis na chos thams cad mtshan ma med pa daṅ chos thams cad raṅ bźin gyis stoṅ par grub pa'am / raṅ bźin med pas phan tshun du bye brag **(8)** yoṅs su ma brtags pas mtshan ma med pa ste /[826] //289b)) dṅos po thams cad bye brag med pas[827] gcig gi raṅ bźin no[828] źes bya ba'i don to //

rnam par śes pa'i yul ma yin pa'i phyir yaṅ mtshan ma med pa ste / rnam par śes **(330b=23,5,1)** pa ni mtshan ma la dmigs pa'i phyir na / rnam par śes pa'i dmigs pa gźan las[829] khyad par 'ga' {{426b}} źig gis khyad par du gyur pa'i raṅ gi dmigs pa la[830] 'jug bźin pas 'jug par gyur[831] graṅ na / de yaṅ khyad par gyi **(2)** dmigs pa'i raṅ bźin med pas med do //[832] źes bya ste / 'di {398b} ñid kyis na rnam par śes pa'i yul ma yin pas dṅos po[833] mtshan ma med pa'o[834] źes bya'o // [320b]

gźan dag ni gźan du'aṅ smra ste / 'dir ṅes par tha sñad kyi **(3)** don du don la miṅ[835] dag 'jug la / de rnams kyaṅ phan tshun du raṅ las gźan pa'i miṅ[836] rnam par bcad[837] pa'i sgo nas raṅ gi[838] don[839] rtogs par byed la / maṅ po yod kyaṅ de dag rnam par gcad[840] pa'i don du gcig ces bya ba'i **(4)** tshig 'thad la / de yaṅ gźan med na 'dis ci źig rnam par gcad[841] par bya źes bya ste / sbyor bar[842] mi byed par thal lo[843] // miṅ gi raṅ bźin las gźan pa'i gcig gi graṅs

'ga' źig yod pa ma yin te / ⌐dgra de las (5) ma grol lo źes bya ba lta bu la sogs pa yul gźan du brjod pa'i tha sñad las de dag⌐ 'di ltar maṅ po daṅ[844] 'brel pa daṅ maṅ po'i[845] rgyu mtshan gyis maṅ po las gźan du[846] gcig yod pa ma yin no //[847] źes bya ba[848] la / gźan la (6) rag las pas raṅ rgyud[849] pa ma yin la / raṅ rgyud[850] pa ma yin pa'i phyir yoṅs su ma grub pa'o // de bźin du graṅs cig śos kyaṅ śes par bya'o //

gal te de ltar graṅs mi 'thad na gcig daṅ gñis daṅ maṅ po la sogs (7) pa'i {{427a}} tha sñad ji ltar 'dogs śe na /

de phyir rten ciṅ 'brel 'byuṅ gi //

dṅos po [[286a]] mtshan ma med pa yin //

'di skad ces smras par 'gyur te / gaṅ gi phyir de ltar phan tshun ltos[851] pa'i phyir na gcig gam maṅ po la raṅ (8) gi mtshan ñid mi gnas pa de'i phyir rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i rnam pa thams cad {399a} la de ltar dṅos po'i[852] mtshan ñid med pa'o // ji ltar thags kyi yon tan gyi mtshan ñid pas thags ñid la ma grub kyaṅ / ñe bar **(331a=24,1,1)** brten nas snam bu ñid du btags la /[[290a) de bźin du don dam par gcig med kyaṅ de la brten nas maṅ po'i tha sñad byed la / maṅ po ma grub na yaṅ de la brten nas gcig gi tha sñad 'dogs la / don dam (2) par ni mtshan ma med pas dṅos po'i mtshan ma med pa źes bya'o // mtshan ma med pa ñid pas mtshan ma med la / dṅos po ñid du tha sñad pa'i blos[853] mtshan mar [321a] byas pas mtshan ma źes bya ste / de yaṅ yoṅs su (3) ma grub pa ñid pas mtshan ma med pa źes bya'o // 7

'dir smras pa / gal te khyod kyis de ltar grańs bkag pas rgyu med par bsgrubs na / 'o[854] na de ltar gyur na khyod kyi[s] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba thob par mi 'gyur te / ji (4) ltar źe na /[855] 'dir rgyu la brten nas 'bras bu gaṅ źig skye ba ni[856] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'o // de yaṅ rgyu med par bsgrubs pas gnod par 'gyur la / de la gnod pa yaṅ ruṅ ba ma yin te / {{427b}} de mthoṅ bas chos mthoṅ bar (5) bcom ldan 'das kyis gsuṅs te / *gaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba mthoṅ ba des chos mthoṅ la / gaṅ gis chos mthoṅ ba des de bźin gśegs pa mthoṅ ṅo* źes mdo las gsuṅs pa'i phyir ro // des na rten ciṅ (6) 'brel par 'byuṅ ba yod pa'i phyir skyed[857] byed kyi rgyu yod do źe na /

smras pa / {399b} rgyu la brten nas 'byuṅ bar brtags pa ni ruṅ gi rgyu med pa la ni ma yin no // 'di ltar yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ bar brtags pa mi 'thad de / gaṅ[858] (7) gi phyir /

rten 'byuṅ yan lag bcu gñis gaṅ //

sdug bsṅal 'bras can de ma skyes //

sems gcig la yaṅ ma yin źiṅ //

du ma la [[286b]] yaṅ de ma yin // 8

de la ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed ces[859] bya ba la sogs pa nas rga (8) śi'i mthar thug pa la **rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag bcu gñis** su gsuṅs la / de yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba 'di'i 'bras bu sdug bsṅal te / sdug bsṅal ni 'di'i 'bras bu źes bya bas **sdug (331b=24,2,1) bsṅal 'bras can** la / *gaṅ mi rtag pa de sdug bsṅal lo*[860] źes rnam par bźag[861] pa'i phyir / yan lag bcu gñis po 'di rnams ni mi[862] rtag pa'o // mi rtag pa'i[863] phyir ((290b)) gnod pa'i bdag ñid can la / [321b] gnod pa'i bdag ñid (2) yin pa'i phyir sdug bsṅal lo // de ñid kyis na gsuṅs pa / *'di ltar 'di ni sdug*[864] *bsṅal gyi phuṅ po chen po 'ba' źig 'byuṅ bar 'gyur ro* źes so // gaṅ źig {{428a}} byas pa de mi rtag la / gaṅ mi rtag pa de ṅo bo ñid kyis (3) ma skyes pa'o // gaṅ źig ṅo bo ñid kyis ma skyes pa de skye ba med pa'o //[865] źes gsuṅs pa /

sdug bsṅal 'bras can de ma skyes //

źes so // sdug bsṅal 'bras bu'i phyir ma skyes pa źes bya ba'i don to //

su źig (4) skye ba med ce na /

gsuṅs pa /

rten 'byuṅ yan lag bcu gñis gaṅ //[866]

źes {400a} pa la /[867] rgyu'i yan lag kyaṅ sdug bsṅal yin pa'i phyir skye ba med pas yoṅs su bzuṅ[868] bas stoṅ pa[869] ñid du so sor gnas par 'thad do //

⌞gaṅ (5) gi phyir⌟ 'di dag gaṅ źig sdug bsṅal 'bras can yan lag bcu gñis kyi[870] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba gsuṅs pa de yaṅ skye ba med de[871] / ci'i phyir źe na / gaṅ gi phyir rnam par dpyad na /[872]

sems gcig la yaṅ ma yin (6) źiṅ //

du ma la yaṅ de ma yin //[873]

de la ma rig pa daṅ 'du byed dag / 'das pa'i srid pas bsdus[874] pa'i phyir daṅ / rnam par śes pa daṅ / miṅ daṅ[875] gzugs daṅ / skye mched drug daṅ / reg pa daṅ /[876] tshor ba daṅ /

sred pa (7) daṅ / len pa daṅ / srid pa'i yan lag rnams da ltar gyi srid pas bsdus pa'i phyir daṅ / skye ba daṅ rga śi'i yan lag rnams ma 'oṅs pa'i srid pas[877] bsdus pa'i phyir **sems gcig la mi skye la** /[[287a]] du ma'i sems (8) kyaṅ dus gcig tu[878] ñe ba ma yin pa'i phyir mi skye'o // sems gcig la yaṅ 'das pa {{428b}} daṅ /[879] ma 'oṅs pa daṅ / da ltar byuṅ ba'i srid pa rnams cig[880] car du yod pa ma yin te / sṅar daṅ phyi ma'i yan lag dag sa bon (332a=24,3,1) daṅ myu gu bźin du sems gcig la brten[881] pa rigs[882] pa daṅ 'gal ba'i phyir ro //[883] źes bya la / ⌞**du ma la yaṅ de mi srid do** //⌟

yaṅ na 'di ltar sems te / 'das pa daṅ[884] ma 'oṅs pa'i sems [322a] blos[885] gzuṅ źiṅ / da ltar (2) ba ni yod bźin pa'i phyir du ma'i sems la brten[886] nas yan lag bcu gñis kyi rten ciṅ {400b} 'brel par 'byuṅ ba rnam par 'jog go źe na /

smras pa /((291a)) gal te yaṅ khyod kyis 'das pa daṅ ma 'oṅs pa'i sems blos[887] sgro (3) btags par[888] byas na / de lta na yaṅ de dag gi raṅ gi ṅo bo med pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i rten ñid du mi ruṅ ṅo // sems la ma brten par yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i rnam par[889] bźag[890] pa mi 'thad do // de'i (4) phyir sems du ma cig car du ñe ba ma yin pas du ma'i sems la yaṅ[891] mi ruṅ ṅo //

gaṅ źig 'di sñam du yaṅ sems na / *sems gcig la yaṅ yan lag bcu gñis rnam par 'jog*[892] *ste / 'di lta ste* ⌞*rñed*⌟ *pa'i dbaṅ gis (5) srog chags rnams srog gcod par byed pa na*[893] *gaṅ rmoṅs pa de ma rig pa'o // gaṅ sems pa de 'du byed*[894] */*[895] *dṅos po so sor*[896] *rig pa[s] rnam par śes pa /*[897] *(rnam par śes pa) lhan cig 'byuṅ ba'i* ⌞*dbaṅ las*⌟ *phuṅ po* ⌞*rnams*⌟[898] *ni miṅ daṅ (6) gzugs /*[899] *miṅ daṅ {{429a}} gzugs la rnam par gnas pa'i dbaṅ po rnams ni skye mched drug / skye mched drug las mṅon par grub pa ni reg pa / reg pa ñams su myoṅ ba ni tshor ba /*[900] *gaṅ chags pa de ni sred*[901] *pa / de daṅ mtshuṅs (7) par ldan pa'i kun nas dkris*[902] *pa ni len pa / des kun nas sloṅ*[903] *ba'i lus daṅ ṅag*[904] *gi las ni*[905] *srid pa / chos de rnams kyi gsal bar snaṅ ba ni skye ba / yoṅs su smin pa ni rgas pa / 'jig pa ni 'chi ba źes* bya'o //

'di (8) dag gis[906] miṅ bsgrags pa tsam gsuṅs pa ni bden te /[[287b]] ma rig pa la sogs pa skad cig ma {401a} gcig la byas kyi rgyu daṅ 'bras bu'i dṅos po ñe bar bstan pa ni ma yin la / rgyu daṅ 'bras bu'i dṅos po'i don ni rten ciṅ (322b=24,4,1) 'brel par 'byuṅ ba'i don te / de rnams lhan cig tu 'byuṅ ba [322b] ma grub bo //

mar me daṅ 'od bźin du grub bo źe na /

ma yin te / de la yaṅ mtshuṅs par 'gyur ba'i phyir ro //

gaṅ gi tshe sems gcig la yaṅ (du ma la yaṅ)[907] rten ciṅ 'brel (2) par 'byuṅ ba[908] mi srid pa ⌞de'i phyir⌟ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba skye ba med do źes grub bo // **8**

'dir smras pa / gal te yaṅ sems gcig gam du ma la[909] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba 'di rnams mi srid na / de lta na yaṅ (3) bcom ldan 'das kyis[910] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag brgyud ma rnams kyi⌞s⌟ {{429b}} rgyu brgyud ma ñe bar ⌞gsuṅs⌟ la / ((291b)) yod bźin pa ma yin pa'i mo gśam gyi bu la rgyu brgyud ma⌞r⌟ ñe bar ma bstan pas / de'i phyir (4) rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yod do[911] źes bya ste / 'di ltar rga śi'i rgyu skye bar gsuṅs la / skye ba'i srid pa la[912] ji srid du 'du[913] byed rnams kyi ma rig pa'o // ma rig pa de yaṅ glo bur ba ñid dgag[914] pa'i phyir bcom ldan 'das (5) kyis gsuṅs pa / *dge sloṅ dag ma rig pa yaṅ rgyu daṅ bcas rkyen daṅ bcas 'byuṅ khuṅs daṅ bcas pa ste / ma rig pa'i rgyu ni tshul bźin ma yin pa[915] yid la byed pa'o źes brjod par bya bar 'gyur ro[916]* źes bya'o // de la (6) gal te ma rig pa med na 'di'i rgyu ñe bar ston par mi 'gyur te / med {401b} pa'aṅ nam mkha[917]'i me tog gi phreṅ ba'i rgyu ñe bar mi ston la /[918] ma rig pa'i rgyu tshul bźin ma yin pa (yid la byed pa) ñe bar bstan pas so // de yaṅ phyin ci log bźi'i (7) raṅ bźin rtag[919] pa bdag sdug pa bde ba'i dbye bas ma rig pa'i rgyu'i dṅos por khoṅ du chud par bya'o // de'i phyir phyin ci log bźi las byuṅ ba'i ma rig pa yod la / ji ltar ma rig pa phyin ci log bźi las byuṅ ba yod (8) pa bźin du 'di ltar ma rig pa las byuṅ ba'i 'du byed kyaṅ 'byuṅ bar 'gyur źiṅ / ji srid du skye ba las byuṅ ba'i rga śi'i bar du [[288a]] 'byuṅ bar 'gyur ro // {{430a}} des na rten[920] ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i yan lag srid pas rten ciṅ (333a=24,5,1) 'brel par 'byuṅ [323a] ba yod do źe na /

de la ma rig pa'i dbaṅ du byas nas smos pa / gal te rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yod na / ⌞de⌟ las byuṅ ba ma rig pa yod la /[921] gaṅ gi tshe rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ñid (2) ma grub na / de'i tshe rten ciṅ 'brel par 'byuṅ[922] ba'i yan lag tu gyur pa ma rig pa 'byuṅ bar ga la 'gyur /

gźan yaṅ 'dir ma rig pa tshul bźin ma yin pa yid la byed pa las byuṅ na / phyin ci log las 'byuṅ bar brjod (3) par bya la / de las gal te phyin ci log yod na de'i tshe de las byuṅ ba'i ma rig pa yaṅ yod na / yod pa ni ma yin no źes bsgrub[923] pa'i phyir gsuṅs pa /

mi rtag rtag min bdag med daṅ //[924]

bdag min sdug daṅ mi sdug (4) min //

sdug bsṅal bde ba ma yin źiṅ //

de phyir[925] **phyin ci log rnams med // 9** ((292a))

de la mi rtag pa la rtag {402a} par 'dzin pas[926] **phyin ci log go**[927] //[928]

ci slar yaṅ de (/)

mi rtag pa'i dṅos po las phyin ci log pa rtag pa khoṅ du chud pa ⌞med⌟ (5) na /

yaṅ ji ltar mi rtag pa las phyin ci log rtag pa yin /

phyin ci log pas na phyin ci log ste log rtogs so //

⌞gaṅ gi tshe⌟ mi rtag pa[929] de rtag par mi 'gyur źiṅ mi rtag pa yaṅ phyin ci log ma yin no //

mi rtag pa'i (6) dṅos po ni mi rtag pa las phyin ci log {{430b}} rtag pa ñid du thob nas phyin ci log tu gyur pa ma yin te / 'on kyaṅ mi rtag pa ñid kyi dṅos po de gaṅ gi tshe ji ltar gnas pa'i mi rtag pa ñid du logs su bźag nas rtag pa ñid du 'dzin (7) pa de'i tshe / phyin ci log tu 'dzin pas phyin ci log ces bya'o //

slar yaṅ ci źig phyin ci log 'dis phyin ci log tu 'dzin /[930]

smras pa / rtag par ro //

slar yaṅ de'i tshe ji ltar 'dis rtag par 'dzin /

rnam par śes (8) pa de'i rnam par bskyed pa⌞'i phyir ro⌟ //

gal te de lta na 'di ltar de'i tshe / de'i rnam par śes [323b] pa[931] de mi rtag pa'i dṅos po la ma yin te / de de'i rnam par ma skyes pa'i phyir ro // ⌞des na⌟ rnam par śes pa de yaṅ mi rtag pa **(333b=25,1,1)** la ma yin [[288b]] te / yod pa la rtag pa'i rnam par 'dzin pas / rtag par 'dzin pa ji ltar phyin ci log /

smras pa / dṅos po mi rtag par gnas pa la rtag[932] pa'i rnam par 'dzin pas phyin ci log pa źes bya'o //

slar **(2)** yaṅ dṅos po mi rtag pa'i rnam par gnas so[933] źes de ji ltar de ltar rtogs /

gaṅ la gaṅ las gaṅ gi rnam par śes pa bskyed pa ⌞des⌟ {402b} ⌞na⌟ / rnam par śes pa la grags pa'i rnam pa de las dṅos po rnam par 'jog ste / **(3)** sṅon po daṅ ser po źes bya ba lta bu'o // {{431a}}

rtag pa'i rnam par śes pa ni gźan gyi rnam par[934] ma yin pa'i phyir / de'i tshe mi rtag pa'i rnam pa ni[935] de'i rnam par śes pas dṅos po gaṅ źig gźan du[936] 'dzin par ga la 'gyur /[937]

(4) gźan źig la de'i mi rtag pa byas nas[938] dṅos po mi rtag go źe na /

'di ni de ltar ma yin te / de ñid de'i tshe de'i mi rtag pa'o // gźan źig na de'i rnam par[939] rnam par śes pa ma skyes pa'i phyir mi snaṅ ba ñid la / de ni de'i **(5)** rnam pa'o źes 'thad pa ma yin la phyin ci log la 'dzin pa yaṅ ma[940] yin no[941] źes bya'o // de'i phyir ((292b)) rtag pa'i rnam pa phyin ci log ma yin źiṅ / **rtag pa daṅ mi rtag pa** źes byas nas **phyin ci log ñid med do**[942] //[943]

de ltar **(6)** nam yaṅ **bdag med pa**[944] **daṅ bdag la min** źiṅ / **sdug pa daṅ mi sdug pa**[945] **la yaṅ ma yin** la / **bde ba daṅ sdug bsṅal la yaṅ min** no źes rgyas par bśad par bya'o // **9**

des na de ltar phyin ci log med la (7) gaṅ gi tshe phyin ci log mi srid pa de'i tshe /

de med phyin ci log bźi las //[946]

skyes pa'i ma rig mi srid la //

de med 'du byed mi 'byuṅ źiṅ //

lhag ma rnams kyaṅ de bźin no // 10

de la gaṅ źig smos pa'i yan lag (8) brgyud ma rnams kyi⌞s⌟ rgyu brgyud ma⌞r⌟ bstan pa yod pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yod do źes pa tshul [324a] 'dis {{431b}} 'thad pa ma yin no // gaṅ źig **phyin ci log bźi las byuṅ ba('i) ma rig** pa ñid {403a} [la] phyin ci log **med (334a=25,2,1) na med do** //[947] źes bstan la / de ñid kyis **'du byed** la sogs pa'i yan lag dgag pa grub bo // gaṅ du ma rig pa med pas[948] 'du byed rnams mi 'byuṅ la de bźin du rnam par śes pa med pas miṅ daṅ (2) gzugs [[289a]] bkag pa ste / ji srid du skye ba med pas rga śi med do źes bya ba'i bar du'o //

de ltar rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba med na / de dag gi[949] rgyu brgyud mar bstan pa las / de'i yan lag brgyud ma ga la źig /[950] des na (3) rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba skye ba med do[951] źes grub bo // 10

'dir smras pa / gal te na yaṅ phyin ci log las byuṅ ba'i ma rig pa phyin ci log med pas med do źes smra[952] na / de lta na yaṅ 'dir re źig kho nar 'di [dag] med do[953] źes (4) rnam par bźag[954] par mi nus te / 'du byed skyed pas na de'i rgyu'i dṅos por bstan pa'i phyir daṅ / 'du byed rnams kyaṅ ma rig pa'i 'bras bur bstan pa'i phyir ro //[955] de skad du yaṅ bcom ldan 'das kyis gsuṅs pa / *ma rig (5) pa'i rjes su 'gro ba'i gaṅ zag 'di [dag] ni bsod nams kyi 'du byed kyaṅ mṅon par 'du byed do // bsod nams ma yin pa'i 'du byed kyaṅ mṅon par {{432a}} 'du byed do // ⌞mi g.yo ba'i⌟ 'du byed kyaṅ mṅon par 'du byed do (6)* źes so //[956] de'i phyir ma rig pa daṅ 'du byed dag yod la / de yod na gźan rten ciṅ 'brel ((293a)) par 'byuṅ ba'i yan lag rnams grub pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag bcu gñis grub bo źes brjod do //

gal (7) te ma rig pa daṅ {403b} 'du byed dag gi raṅ bźin grub par gyur na / rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yan lag bcu gñis yod la /[957] yod pa ma yin te / ji ltar med pa de ltar bsgrub[958] pa'i phyir gsuṅs pa /

ma rig 'du byed (8) [324b] med mi 'byuṅ //

de med 'du byed mi 'byuṅ źiṅ //

de dag phan tshun rgyu can te //

raṅ bźin gyis kyaṅ ma grub bo // 11

gal te ma rig pa[959] 'du byed rnams kyi rgyur rnam par bźag[960] ⌞pa ni 'di ltar⌟ 'du byed med ⌞pa'i phyir⌟ de med (334b=25,3,1) la (/) rgyu gaṅ źig rgyu ñid ⌞du⌟ 'bras bu daṅ 'brel pa ⌞byas pa las⌟ yin gyi[961] 'brel pa med na rgyu ñid nam yaṅ ma yin pa'i phyir ro //

yaṅ na 'bras bu ñe bar ma bzuṅ[962] bar 'ga' źig rgyu ñid du 'gyur na / de lta na 'ga' źig 'ga' źig (2) [[289b]] gi rgyur [mi][963] 'gyur la / de 'i phyir rgyu'i rnam par bźag[964] pa 'bras bu med na ma yin la rgyu yaṅ ma rig pa ni 'du byed rnams kyi'o źes bya ste / **ma rig** pa ni **'du byed med** na rgyur **mi** 'gyur la / rgyu 'bras kyi[965] dṅos po'i {{432b}} skabs yin pa'i (3) phyir / rgyu'i sgra med kyaṅ rgyu ñid du rtogs pa ñid kyis[966] ⌞'bras bu rgyu⌟'i sgras ma gsuṅs so //

ji ltar 'bras bu la ma ltos[967] par 'ga' źig rgyu ñid ma yin pa'i phyir[968] ma rig pa 'du byed med na mi 'byuṅ ba bźin 'bras bu yaṅ rgyu la (4) ma[969] ltos[970] na / rgyu med pa las mi srid do źes bya ba ni /

de med 'du byed mi 'byuṅ źiṅ //[971]

ma rig pa med na 'du byed mi 'thad de /[972] rgyu med par thal ba'i phyir ro //

gaṅ yaṅ ⌞'di⌟ ltar rgyu daṅ 'bras bu dag phan tshun {404a} ma ltos[973] par (5) grub pa med la / de'i phyir **de dag phan tshun rgyu can** daṅ / **ṅo bo ñid kyis kyaṅ ma grub** ste / pha rol daṅ tshu rol bźin nam riṅ po daṅ thuṅ ṅu bźin rgyu daṅ 'bras bu dag phan tshun ltos[974] pa daṅ bcas pa'i phyir ṅo bo ñid kyis[975] grub pa (6) med do //

gal te rgyu daṅ 'bras bu dag ṅo bo ñid kyis grub par gyur na / de ni 'bras bu la mi ltos[976] par rgyur 'gyur na / de las kyaṅ rgyu med pa ñid du 'gyur te / rgyu ni ⌞gaṅ las⌟[977] ((293b)) 'bras bu'i 'jug pa'i rgyu ñid pas rgyu'o // de med na (7) rgyu med pa ñid[978] rgyur 'gyur te / rgyu med pa ñid rgyur {{433a}} 'thad pa yaṅ ma yin[979] no źes bya bas /[325a] des na ṅes par 'bras bu la ltos[980] la / 'bras bu la ltos[981] pa'i phyir raṅ ñid ma grub bo //

de bźin du gal te 'bras bu ṅo bos (8) grub par gyur na / de ñi rgyu la mi ltos[982] par 'gyur la / de yaṅ rgyu la mi ltos[983] na / de ni ṅam mkha'i[984] me tog bźin du 'gyur bas de'i phyir rgyu la ltos[985] so[986] //[987] rgyu la ltos[988] pa'i phyir ṅo bo ñid ma grub bo *źes* gnas so // **(335a=25,4,1) 11**

de ni 'di ltar ji skad du gsuṅs pa'i rigs pas /[989]

gaṅ źig raṅ ñid raṅ bźin gyis //[990]

ma grub des gźan ji ltar bskyed //

de'i phyir[991] **gźan las grub pa yi**[992] **//**

rkyen gźan dag ni skyed byed min // 12

gaṅ yaṅ de'i (2) tshe 'bras bu la ⌞ma⌟[993] ltos[994] par **raṅ gi ṅo bo** [[290a]] **mi 'grub** la / **de(s) ji ltar raṅ ñid** grub pa med par 'bras bu **skyed** par byed /[995] gal te skyed na mo gśam gyi bu mo yaṅ bu skyed[996] par 'gyur la /

de'i phyir[997] **gźan las grub pa yi // {404b}**

rkyen gźan dag ni skyed byed (3) min //

te (/)[998] raṅ las tha dad pa **gźan** du gyur pa ⌞ni⌟ 'bras bu la[999] ltos[1000] nas **grub pa'i** ma rig[1001] pa la sogs pa'i **rkyen** [gyis] raṅ las **tha dad pa**'i 'bras bu 'du byed la sogs pa'i **skyed byed ma yin** no //

phan tshun mi ltos[1002] par grub par yod par (4) gyur na /[1003] rgyu las gźan pa 'bras bu 'bras bu[1004] las {{433b}} gźan pa rgyu'o[1005] źes 'thad par 'gyur la / rgyu daṅ 'bras bu dag phan tshun ma ltos[1006] par grub pa yod pa ma yin no[1007] źes bsgrubs zin to // des na ma rig pa las 'du (5) byed rnams gźan ñid du ma grub pas[1008] 'du byed rnams la ma ltos[1009] par ma rig pa gźan ñid du grub par 'gyur ro[1010] źes brjod par mi nus so // de ltar 'du byed[1011] la sogs pa las ma rig pa la sogs pa gźan ñid du (6) ma grub na / ma rig pa la brten nas byuṅ ba'i 'du byed rnams [325b] gźan ñid du grub bo źes rnam par gźag[1012] par mi nus so // gaṅ źig de ltar /

de'i phyir[1013] **gźan ⌞las⌟ grub pa yi**[1014] **//**

rkyen gźan dag ni skyed byed min //

des na (7) 'dir ma rig pa la brten nas 'du byed la /[1015] 'du byed la[1016] ((294a)) ltos[1017] nas ma rig pa'o źes rnam par gźag[1018] pas re źig rgyu daṅ 'bras bu dag gcig ñid ma yin no[1019] źes smos par 'gyur ⌞ro // de ñid kyis de ñid skyed[1020] pa med do źes byas nas /⌟ phan (8) tshun ltos[1021] pas rgyu daṅ 'bras bu dag grub par gyur la / phan tshun ltos[1022] pas raṅ gi ṅo bo grub pa med pas rgyu daṅ 'bras bu dag gźan pa yaṅ ma yin no[1023] źes brjod par 'gyur ro // {405a}

de ñid kyis na[1024] gcig pa daṅ gźan pa dag **(335b=25,5,1)** med pas rtag pa daṅ chad pa'i mthar smra ba daṅ bral ba'i rten ciṅ 'brel par {{434a}} 'byuṅ ba grub[1025] pa yoṅs su skye'o //

ji skad du /

brten nas byuṅ ba ⌞gaṅ daṅ gaṅ⌟ //

re źig ⌞de ñid des mi bskyed⌟ //

⌞gźan las kyaṅ min⌟ de yi phyir //

rtag (2) min chad pa yaṅ ma yin //[1026]

źes bya ste / [[290b]] rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba raṅ bźin med par[1027] yaṅ śin tu gsal bar

khoṅ du chud par byas par 'gyur ro //

ji skad du /[1028]

gcig ñid gźan ñid daṅ bral ba //

'gro ba sgra brñan lta (3) bu ste //

'pho daṅ 'jig[1029] pa bral ba ⌞yi⌟ //

rtogs ldan khyod ⌞la⌟ mi smod do //

źes gsuṅs so // **12**

gal te yaṅ de ltar rgyu daṅ 'bras bu dag phan tshun ltos[1030] pa can du grub par rnam par bźag la / de lta na yaṅ phan tshun ltos[1031] (4) pa can du grub pas de dag kyaṅ bu daṅ pha bźin du grub par 'gyur ro źe na /

gsuṅs pa /

pha ni bu min bu pha min //

de dag phan tshun med min źiṅ //

de gñis cig car yaṅ med ltar //

de ltar yan lag bcu gñis so // 13 (5)

pha ñid bu ma yin te / pha źes bya ba skyed[1032] byed la /[1033] de ji ltar bskyed[1034] byar 'gyur / **bu yaṅ pha** [326a] **min** te / bu ni bskyed bya la / de ji ltar skyed[1035] byed du 'gyur / de ltar re źig pha ñid bu ma yin la[1036] bu ñid pha ma yin no //

tha [mi] dad (6) pa ma yin pa'i phyir **de gñis phan tshun med** {{434b}} **pa** ⌞**min**⌟[1037] te / bu med na pha 'thad pa ma yin te / skyed par byed pa'i las kyis pha ñid du 'thad pa'i phyir / bu med na ci źig skyed par byed pas pha ñid du 'gyur /[1038] pha yaṅ bu med na mi (7) {405b} 'grub pas / pha med na bu yaṅ mi 'thad do[1039] źes bya bas /

de gñis phan tshun med min źiṅ //[1040]

de gñis cig[1041] car ((294b)) yaṅ med ltar

te / **de gñis cig[1042] car** na ba laṅ gi rwa gyas pa daṅ gyon pa bźin pas bskyed bya (8) skyed byed[1043] **med pa** ñid du 'gyur ro[1044] //

ji **ltar** pha daṅ bu dag ma grub pa **de bźin du**[1045] **yan lag bcu gñis** kyi rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba yaṅ ma grub ste / ma rig pa ñid 'du byed ma yin la /[1046] 'du byed ñid ma rig pa ma yin źiṅ / **(336a=26,1,1)** de gñis phan tshun med min źiṅ /[1047] de gñis cig[1048] car yaṅ ma yin /[1049] źes bya bas thams cad la mtshuṅs par sbyar bar bya'o źes gsuṅs so //

gal te ma rig pa daṅ 'du byed dag raṅ gi ṅo bo ma grub na / (2) ⌞de ni⌟ ma rig pa la brten nas 'du byed rnams skye ba mi 'thad de /[1050] med bźin pa'i mo gśam gyi bu [[291a]] la brten nas / de'i bu 'byuṅ ba ma yin no źes ⌞brjod do //⌟

gal te ma rig pa daṅ 'du byed dag raṅ gi ṅo bo grub par gyur na / (3) ⌞de ni⌟ 'di dag da ltar[1051] ba bźin pas rten ciṅ {{435a}} 'brel par 'byuṅ bar mi 'gyur ro // mo gśam gyi bu la yaṅ brten nas 'byuṅ ba ma yin źiṅ / ma rig pa la brten nas 'du byed 'byuṅ ṅo źes bya ste / des na mo gśam gyi bu lta (4) bu ni rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i don ma yin no //

'o na gñi[1052] ga yaṅ raṅ bźin gyis ma skyes par [326b] mñam la /

de lta na yaṅ phyin ci log la ltos[1053] nas ma rig pa la sogs pa la brten nas skye ba yod[1054] la / mo gśam (5) gyi bu la phyin ci log {406a} la yaṅ de la brten nas skye bar mi rtog[1055] pa'i phyir ro //

yaṅ ci'i phyir gñi ga yaṅ mtshuṅs par raṅ bźin gyis ma skyes pa la gcig ni rten ciṅ 'brel par 'byuṅ bar mthoṅ la cig[1056] śos ni ma yin /[1057] (6)

'di ni 'jig rten pa kho na la dri bar bya'i / kho bo la ni ma yin no // de ñid kyis na rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ⌞ba⌟ 'jig rten gyi phyin ci log ⌞las so //⌟ ⌞gaṅ dag⌟ raṅ bźin gyis ma skyes par mñam pa kha cig ni rten ciṅ 'brel (7) par 'byuṅ bar mthoṅ la cig[1058] śos ni ma

yin no // rigs[1059] pas ni mo gśam gyi bu bźin du chos thams cad yoṅs su ma brtags la /[1060] cuṅ zad rtog par byed pas na / phyin ci log tu rnam par bźag[1061] ste / ⌞'di ltar⌟ rab ((295a)) rib (8) can gyi[1062] yaṅ dag pa ma yin pa'i skra[1063] ⌞la⌟ yoṅs su rtog pa mi 'thad pas / ⌞ji ltar⌟ rab rib med pa {{435b}} rnams kyis brtags[1064] pa las phyin ci log tu mthoṅ ba źes brjod do //

de ñid kyis na saṅs rgyas bcom ldan 'das sman **(336b=26,2,1)** pa chen po ltar raṅ bźin med pa skye bo rnams la ston par mdzad ⌞de⌟[1065] /[1066] gaṅ źig ⌞de'i⌟ rgyu yod pa ma yin pa la[1067] don du rtogs[1068] pa'i rnam par rtog pa phyin ci log gi mtshan ñid las bzlog par mdzad do // rnam par rtog pa las (2) yoṅs su bzlog nas yaṅ chos rnams kyi chos ñid ji lta ba de lta bu la gnas so // de la gnas nas [[291b]] yaṅ dag pa ma yin par sgro mi 'dogs pas mya ṅan las 'das pa thob pa la rnam par grol ba źes brjod do //⌞ **13**⌟

'di ltar (3) de phyin ci log tu źugs pa'i phyir / ma {406b} rig pa daṅ 'du byed dag gi raṅ bźin med ⌞la /⌟ **13**

gal te de ltar 'di gñis raṅ bźin med la raṅ bźin med pa dag ⌊yod na⌋ / ji ltar rten ciṅ 'brel par 'byuṅ /[1069] ji ltar 'di dag raṅ bźin (4) [327a] med pa dag rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba de ltar slob dpon gyis dpes gsal bar mdzad pas gsuṅs pa /

ji ltar rmi lam yul brten pa'i //

bde sdug med bźin de yul yaṅ //

brten[1070] nas gaṅ skyes med de bźin //(5)

⌊brten pa ñid kyis⌋ de yod min // 14

ji ltar gaṅ kho na las rmi lam du ñams su myoṅ bźin pa bde ba daṅ[1071] sdug bsṅal dag rmi lam du dṅos po ñe bar thob pa'i gzugs daṅ sgra la sogs pa de skyed pa'i rjes su mthun pa la[s][1072] (6) brten nas byuṅ ṅo źes rmi lam ñid du rnam par 'jog la / de las skyes pa la {{436a}} raṅ bźin yaṅ med la rmi lam yaṅ sad pa na de bźin du ñams su myoṅ ba ⌊bden pa ñid du mi rtog⌋ pa'i phyir ro // bde ba daṅ sdug bsṅal 'ba' (7) źig ṅo bo ñid med pa ma yin te / rmi lam gyi yul yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ la / yul de yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ[1073] ba'i phyir raṅ bźin med pa'o //

ji ltar rmi lam gyi yul daṅ de la **brten nas** gaṅ źig **bde ba** daṅ **sdug bsṅal** ñe bar skye ba de daṅ (8) de ni gñi[1074] ga brdzun la / **de bźin du** sad pa na yaṅ ma rig pa źes bya ba'i rgyu ((295b)) gaṅ las 'du byed ces bya ba'i 'bras bu skye ba dag **med de** / rmi lam na ñe bar thob pa'i yul bźin du de'i rgyu ma rig pa źes bya ba med pas[1075] (337a=26,3,1) źes bya ba'i don to //

gaṅ daṅ de gñis rtag tu mṅon par 'brel ba'i {407a} phyir /[1076] gaṅ gi sgra yis[1077] de'i sgra ñe bar 'jog par byed de / de ltar yaṅ rmi lam du ñe bar thob pa'i dpes rgyu ma rig pa źes bya ba med (2) la / de bźin du[1078] rmi lam du ñams su myoṅ ba'i bde ba daṅ sdug bsṅal gyi dpes gaṅ de'i 'bras bu 'du byed ces bya ba de ñid kyaṅ ma rig pa źes bya ba rgyu yod pa ma [[292a]] yin pa la[1079] **brten nas skye bas de yaṅ de bźin du** (3) **yod pa ma yin** no[1080] źes pa 'di daṅ 'brel to //

de 'di ltar rmi lam du ñams su myoṅ ba'i bde ba daṅ sdug bsṅal gyi rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba bźin / bde [327b] ba daṅ sdug bsṅal gyi rgyu yul yaṅ {{436b}} rten ciṅ 'brel par (4) 'byuṅ ba ⌊bźin⌋ pas ma rig pa daṅ 'du byed dag phyin ci ma log par grub pa ni[1081] med do źes gnas so //

'dir kha cig gis smras pa / rmi lam gyi gzugs daṅ sgra la sogs pa'i yul rnam śes las [/][1082] phyi rol gyi raṅ (5) bźin stobs can du yod bźin pa ma[1083] yin pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba med la /[1084] bde ba daṅ sdug bsṅal ba dag ñams su myoṅ bźin pa'i raṅ gi mtshan ñid rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba dag raṅ[1085] gi mtshan ñid du yod (6) pa'i phyir / ji skad du gsuṅs pa'i rigs[1086] pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba raṅ[1087] bźin med pa mi 'thad do // rgyu daṅ 'bras bu'i raṅ gi mtshan ñid ma grub pa la / rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba med pa'i phyir daṅ / rten ciṅ (7) 'brel par 'byuṅ ba ni raṅ gi mtshan ñid du grub pa las so źes bya ste / rnam par śes pa tsam du sgrub pa na rmi lam gyi dpe 'thad de / rmi lam na rnam par śes pa las tha dad pa'i yul med {407b} la / rnam par rig pa tsam (8) yaṅ yod pa'i phyir ro źe na /

'dir smras pa / gaṅ 'di skad du smras te[1088] /[1089] rnam par śes pa las phyi rol gyi raṅ bźin stobs can du yod bźin pa ma yin pas rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba med do źes bya ba de ni re źig (337b=26,4,1) mi rigs te / gal te rmi lam yul ⌊daṅ bcas pa'i⌋ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba ma yin na[1090] / rten ciṅ ((296a)) 'brel par 'byuṅ ba med pa'i phyir mo gśam

{{437a}} gyi bu bźin raṅ gi rnam par śes pa la rnam pa skyed[1091] par mi byed la / (2) 'dir[1092] sad pa'i gnas skabs bźin du skyed[1093] par byed pas mig la sogs pa'i dbaṅ po la brten nas / rnam par śes pa las tha dad pa'i rten ciṅ 'brel par 'byuṅ ba'i yul la rnam par śes pa dmigs [[292b]] so (3) źes ṅes so //

sad pa'i gnas skabs na yaṅ phyi rol gyi yul la rnam par śes pas dmigs pa[1094] ma grub pas de ni mi 'thad do [328a] źe na /

mi 'thad pa ma yin te / 'jig rten pa phyi rol gyi yul la dmigs pa'i phyir daṅ / (4) bcom ldan 'das kyis kyaṅ phyi rol ñid du ñe bar bstan pa'i phyir ro // bcom ldan 'das kyis gsuṅs pa /[1095] *dge sloṅ dag gzugs ni phyi rol gyi skye mched de / 'byuṅ ba chen po bźi dag rgyur byas pa* źes pa la (5) sogs pa'o //

'jig rten pa ni rmoṅs pa'i phyir daṅ / bcom ldan 'das kyi gsuṅ yaṅ dgoṅs pa can ñid pas draṅ don yin pa'i phyir skyon med do źe na /

smras pa / ji ltar na yaṅ sṅon po daṅ ser po la sogs (6) pa mig la sogs {408a} pa'i rnam śes kyis yoṅs su bcad[1096] par bya ba mṅon sum du dmigs bźin pa la med do źes brjod par mi nus so //

sṅon po la sogs pa rnams dpyad na / raṅ gi ṅo bo ma dmigs pa'i (7) phyir sṅon po la sogs pa'i rnam par śes pa yaṅ sṅon po {{437b}} la sogs pa'i rdul phra rab bźin nam / 'dus pa la dmigs pa po ñid du mi ruṅ bas rnam par śes pa'i rnam pa las tha dad pa'i sṅon po la sogs pa (8) yod par mi 'grub bo źe na /[1097]

smras pa / gal te 'jig rten pa la dmigs bźin pa yaṅ rigs pas dpyad na med do[1098] źes byas nas med do źes brjod na de lta na 'di ltar rnam par śes pa la sogs pa'i raṅ gi **(338a=26,5,1)** mtshan ñid kyaṅ med do źes ṅes par byos śig / rnam par śes pa de yaṅ rnam par śes pa'i rnam pa las tha dad pa yul bźin[1099] du /

yod pa yod phyir skye ba min //

med pa med phyir mi skye la //

chos mi (2) mthun phyir yod med min //

skye ba med pas gnas 'gag ((296b)) med // 4

ces[1100] bya ba la sogs pa ji skad gsuṅs pa'i brtag[1101] pas[1102] daṅ /

dṅos po med pas dṅos med min //

bdag las ma yin gźan las min //

de phyir (3) ⌞dṅos daṅ dṅos med daṅ⌟ //

⌞dṅos daṅ dṅos med[1103] ⌟[328b] ⌞min pas kyaṅ⌟ // 20

źes bya ba la sogs pa 'chad[1104] par 'gyur ba'i dpyad pa las kyaṅ ma grub bo //[1105] gaṅ źig rigs pas dpyad na mi 'thad [[293a]] pa de la 'jig rten pa[1106] rmoṅs pa'i phyir med (4) pa la sgro btags la / saṅs rgyas rnams kyaṅ de yod do źes ston pa draṅ ba'i don du'o źes bya'o // phuṅ po lṅa rnams kyaṅ {408b} phyi rol gyi dmigs pa bźin du {{438a}} de[1107] kho nar ma grub par khas blaṅ bar byos śig / des na rnam par śes pa (5) ni yod pa ñid daṅ / phyi rol gyi dmigs pa ni med pa ñid gtaṅ bar byao // thams cad kyi raṅ bźin ma grub par gyur pas[1108] ⌞rnam par śes pa⌟ ṅo bo ñid kyis ma grub par khas blaṅs pa bźin ⌞yul⌟ yaṅ ma grub par khas (6) blaṅ[1109] bar byos śig daṅ skyon ci yaṅ med do // rnam par śes pa daṅ[1110] yul dag mtshuṅs par raṅ gi ṅo bo ma grub la / rnam par śes pa'i raṅ gi ṅo bo ma grub kyaṅ yod la

yul gyi raṅ gi ṅo bo ma grub pas med do źes bya ba 'di de (7) kho na ñid du ma yin źiṅ 'jig rten pa la yaṅ ma yin pas[1111] 'di skad du smra ba ni rigs[1112] pa smra bar ruṅ ba ma yin no //

de'i phyir ji ltar 'jig rten pas mthoṅ ba de ltar źog cig[1113] / ⌞mthoṅ ba yaṅ⌟ phyi rol gyi[1114] sṅon po la (8) sogs pa'i dmigs pa la[1115] rnam par śes pa ⌞yaṅ⌟ ñe bar dmigs pa'o // de'i phyir rnam par śes pa yaṅ źog la phyi rol gyi don yaṅ źog cig[1116] daṅ / 'jig rten gyi kun rdzob las tha dad pas ci źig bya /

de'i phyir (338b=27,1,1) rnam par śes pa las gźan pa'i phyi rol la dmigs pa[1117] dgag pa'i don du rmi lam gyi dpe ma yin la / 'on kyaṅ gzugs la sogs pa'i phuṅ po lṅa char yaṅ raṅ bźin {{438b}} med par bsgrub pa'i don du'o //

ji ltar sad pa'i bdag (2) ñid kyi dṅos po 'di ñid phyin ci log gi rgyu can gyi ma rig pa'i rkyen las / mig gi dbaṅ po la sogs pa'i {409a} tshogs pa daṅ / de'i rnam par [329a] śes pa yod pa can sna tshogs pa'i gzugs daṅ sgra la sogs pa'i yul[1118] ñams ((297a)) su (3) myoṅ ba la 'jug pas byis pa rnams 'di ni bden pa'o źes mṅon par źen pa'i rgyu mtshan la / 'phags pas brdzun pa bslu[1119] ba'i chos can du yoṅs su chod la / de bźin du rmi [[293b]] lam (gyi bdag ñid kyi dṅos po) gñid kyis kun nas dkrugs pa'i (4) sems sad pa'i bdag ñid kyi dṅos po rkyen gyis mig la sogs pa'i tshogs pa[1120] daṅ / de'i rnam par śes pa yod pa can sna tshogs pa'i gzugs daṅ sgra[1121] la sogs pa'i yul ñams su myoṅ ba la 'jug pas / rmi lam (5) gyi naṅ na gnas pa rnams 'di ni bden pa'o[1122] źes mṅon par źen pa'i rgyu mtshan la / sad pa rnams kyis brdzun pa bslu[1123] ba'i chos can ñid du yoṅs su chod la / sad pa'i skye bo tha sñad pa rnams la (mi) snaṅ ṅo // ji srid (6) 'dir rmi lam mthoṅ ba las sad par ma gyur pa de srid du de'i bdag ñid kyi dṅos po'i mig gis gzugs mthoṅ ste / ji srid mig ma tshaṅ ba daṅ bsgribs par ma gyur gyi bar du'o // de bźin du rna bas sgra thos pa nas /[1124] ji (7) srid {{439a}} yid kyis chos rnams śes pa daṅ dge ba daṅ mi dge ba'i las kyaṅ byed la / gaṅ dag rmi lam ñid du 'bras bu la[1125] ñe bar loṅs spyod pa ji lta bar / ma rig pa'i gñid kyi naṅ na gnas pas ⌞bsdus pa'i ñe bar (loṅs) spyod (8) pa'i las kyi 'bras bu ñid⌟ la / ma rig pa'i gñid log pa las laṅs pa phuṅ {409b} po [lhag ma med pa la gnas pa'i[1126]] lhag ma med pa'i mya ṅan las 'das pa la gnas pa'i 'phags pa rnams ñe bar loṅs mi spyod de /[1127] (339a=27,2,1) phyin ci log gis bskyed pa'i bdag ñid kyi dṅos po śin tu źi ba'i phyir ro // de bźin du sad pa la yaṅ ste / gñid log log pa'i bdag ñid las laṅs pa rnams / rmi lam gyi bdag ñid kyi dṅos po las [329b] (2) śin tu 'das pas / des byas pa'i las kyi[1128] 'bras bu myoṅ bar mi byed do[1129] // dge sloṅ dag ltuṅ bar byed pa'i chos kun tu spyod pa skyes kyaṅ rmi lam gyi cha śas sad pas ltuṅ ba chuṅ ṅu tsam du yaṅ bcom ldan 'das kyis (3) ma gsuṅs la ltuṅ ba *med par rnam par*[1130] bźag pas / de'i bdag ñid kyi dṅos pos byas pa'i las kyi[1131] ('bras bu) 'di'i bdag ñid kyi dṅos po la rnam pa thams ((297b)) cad du mi myoṅ ba'i phyir daṅ / ⌞de⌟ de bźin du sad pa'i bdag ñid (4) kyi dṅos po daṅ 'brel ba'i rnam par śes pa rmi lam du rnam pa thams cad du mi srid do // gźan [[294a]] du na der byas pa'i las kyis sad pa na yaṅ 'bras bu {{439b}} ñams su myoṅ ba sus[1132] bzlog[1133] par byed /

de ni 'di ltar rnam par (5) śes pa'i tshogs drug ni dbaṅ po drug daṅ yul drug las te / dbaṅ po daṅ[1134] yul dag med na med pa lta bur[1135] de la mig la sogs pa'i dbaṅ po'i rnam[1136] par śes pa 'thad pa ma yin no // yid kyi rnam par śes pa ñid rnam par śes pa (6) la bag chags sna tshogs pa yoṅs su smin pas[1137] sṅon po daṅ ser po la sogs pa'i {410a} rnam par mi ruṅ ste / gñid[1138] daṅ mtshuṅs par ldan pas de ni śin tu blun pa'i phyir te / gñid daṅ bral na[1139] sad par thal lo // dam pa'i (7) chos klog pa daṅ / kha ton daṅ / śin tu phra ba'i don la sems pa la sogs pa yaṅ sad pa'i bdag ñid kyi dṅos pos bsgrub par nus pas de la ñe bar dmigs la / gñid kyis bslad[1140] pa'i rnam par śes pa la ji skad du smos (8) pa mi 'thad do //

'o na de ltar gyur na bdag ñid kyi dṅos po gñis pa thob par 'gyur ro[1141] //

sus[1142] 'di la gñis pa'o źes yoṅs su brtag par nus / gal te sad pa'i bdag ñid kyi dṅos po la de mi ldan te / sad pa'i (339b=27,3,1) bdag ñid kyi dṅos po'i gnas skabs na / de mi dmigs pa'i phyir ro // yaṅ na rmi lam gyi gnas skabs su yaṅ de ltar de'i bdag ñid kyi dṅos po mi [330a] {{440a}} dmigs pa'i phyir de'i tshe su źig de la bdag ñid kyi dṅos po gñis pa źes 'jog / (2) 'dir[1143] re źig bdag ñid la chags pa'i rgyu mtshan gyis brdzun pa'i raṅ bźin du brjod par nus kyi / 'di la gñis pa daṅ gsum pa źes rnam par gźag[1144] par mi nus so //

'o na de lta na yaṅ lhag ma med pa'i mya ṅan las 'das pa (3) lta bu na / rmi lam rmi ba las sad pa na dran pa 'byuṅ bar mi 'gyur ro //

gal te rmi lam las sad pa (na) mya ṅan las 'das pa lta bur[1145] rnam pa thams cad du[1146] rnam par śes pa ldog par 'gyur na de ni de ltar 'gyur gyi /[1147] 'dir sad pa (4) na rnam ((298a)) par śes pa'i kun tu spyod pa yod pas źes bya ste / rmi lam du ñams su myoṅ ba sad pa'i {410b} rnam par śes pa la mi dran pa ma yin no //

rmi lam du ñams su ma myoṅ ba'i [[294b]] phyir dran pa mi 'thad do źe na /

de ltar na sṅar gyi (5) rnam par śes pas ñams su myoṅ ba phyi ma'i dran pa'i rnam par śes pas ñams su ma myoṅ bas dran par mi 'gyur ro[1148] //

rgyu daṅ 'bras bu *rgyun gcig tu rnam*[1149] *par bźag*[1150] pa'i phyir / des na dran pa yod do źe na /

'dir yaṅ sad (6) pa daṅ[1151] rmi lam gyi śes pa dag rgyun gźan ma yin par rgyu daṅ 'bras bus 'jug pa'i phyir {{440b}} ro //

slar yaṅ bden pa 'khrul pa'i rgyu ñid du'am[1152] 'khrul pa bden pa'i rgyu ñid du ji ltar śes /

ji ltar sgra ni sgra brñan gyi la sgra brñan yaṅ (7) raṅ gi rnam par śes pa'i ste / khyod[1153] la 'khrul pa la 'bad pa 'dis don ci źig / gal te 'di dag rigs pas dpyad pas[1154] bdag ñid yod pa mi spoṅ na / su źig 'dir raṅ bźin med par khoṅ du chud par 'gyur /[1155] gaṅ kho (8) na la(s) de dag rigs pas mi 'thad pa de ñid kyis na de la brdzun par 'thad do // de'i phyir 'jig rten pas mthoṅ ba kho na (ltar) 'di dag rnam par gźag[1156] par[1157] gyis śig / 'jig rten pas rmi lam [330b] du yul daṅ dus daṅ gnas skabs khyad (340a=27,4,1) par mi bden pa'i bdag ñid kyaṅ ñe bar dmigs la / mi bden pa ñe bar dmigs pas[1158] des bden par 'dod pa'i sad pa'i bdag ñid kyi[1159] dṅos po la chags pa 'phags pas sel bar mdzad do //

— ji ltar (/)

— gaṅ (2) źig bdag ñid kyi dṅos po de dmigs ⌞so⌟ źes gaṅ źig 'dir dpyad pa na

— de sad pa'i bdag ñid kyi dṅos po daṅ mtshuṅs la /

— bdag ñid kyi dṅos {411a} po 'di yaṅ smos pa'i brtag[1160] pas mi 'thad na / ji ltar 'jig rten pas (3) dmigs /[1161]

— phyin ci log las so[1162] //

— 'o na phyin {{441a}} ci log kyaṅ skye ba med na de ji ltar 'jig rten pas[1163] ñe bar dmigs /

smras pa / 'jig rten pas mthoṅ ba tshad mar byas nas bdag ñid kyi dṅos po 'di yod do //

'jig rten paṣ (4) mthoṅ ba de yaṅ dpyad na ma grub bo źes bya ste / ji ltar de tshad mar byed /.

smras pa / ji skad ((298b)) smos pa'i brtag pa ma byas pa'i 'jig rten pa'i[1164] mthoṅ [[295a]] ba tshad mar byas pa'o //

gal te de ltar na[1165] 'di thams cad la (5) de bźin kho nar rjes su gnas par[1166] byos śig /[1167] des na 'jig rten pas ji ltar mthoṅ ba'i[1168] dṅos por yod pa[1169] 'ga' źig la bden par mṅon par 'dod la[1170] /[1171] 'ga' źig la brdzun par mṅon par 'dod pa[1172] 'khrul[1173] ba bsal (6) ba la dgos pa ci źig yod /

'jig rten ⌞pa'i⌟ rmi lam sad pa'i bdag ñid lta bu'i mig la sogs pa'i bdag ñid ji lta ba de[1174] ltar ñe bar dmigs la /[1175] brdzun pa ñid du rnam par gnas la dran pas na bdag ñid kyi dṅos po las (7) gźan pa yaṅ ma yin źiṅ tha mi[1176] dad pa yaṅ ma yin te / phyin ci log las ñe bar dmigs pa'o //

des na 'jig rten las ji lta ba de lta bur grags pa'i dpes sad pa'i dṅos po ñe bar dmigs pa rnams la de la[1177] chags (8) pa {{441b}} mi skye ba'i don du 'phags pas brdzun pa ñid du gsal bar mdzad do // dṅos po la chags pa sṅon du 'gro ba ⌞las⌟ 'khor ba la ṅes [331a] par {411b} dṅos po la chags pa zad pa las mya[1178] ṅan las 'da'o źes bya'o //[1179]

de'i phyir rmi lam (340b=27,5,1) du rmis pa'i bde ba daṅ[1180] sdug bsṅal bźin daṅ rgyu yul bźin du ma rig pa daṅ 'du byed dag raṅ bźin med par grub bo // 14

VARIANTEN ZUM TEXT

1 CD śūnyatāsaptatikavṛtti; GNP śūnyatāsaptatiṭīkavṛtti. **2** N pa; CDGP par. **3** N dṅas pa; CDGN dṅos po. **4** N rnam; CDGP rnams. **5** N dan; CDGP don. **6** CDNP bya; G byaṅ. **7** GNP 'jig pa; CD 'jigs pa. **8** GNP /; CD om. /. **9** GNP om. par; CD par. **10** CD om. 'i; GNP 'i. **11** C om. ba; DGNP ba. **12** GNP om. phyir; CD phyir. **13** CDNP brtags; G btags. **14** CD khon; GNP 'khon. **15** CD erg. skye ba'i; GNP om. skye ba'i. **16** N de; CDGP do. **17** GNP bltos; CD ltos. **18** CDNP nam mkha'; G nam kha'. **19** GNP de na; CD des na. **20** CD gyur pa; GNP 'gyur ba. **21** GNP mtshan bźi; CD mtshan gźi. **22** GNP 'gu ba; CD mgu ba. **23** CD ltos; GNP bltos. **24** N ?; GP bźi; CD gźi. **25** CD ltos; GNP bltos. **26** CD om. du; GNP du. **27** G ergänzt la (Tilgungspunkt darüber?); CDNP om. **28** CD om. ma; GNP ma. **29** CD ltos; GNP bltos. **30** DNP //; CG /. **31** CD ltos; GNP bltos. **32** NP //; CDG /. **33** G skye ba; CDNP skye bar. **34** CD la; GNP nas. **35** C ni; GP gis; ND ?. **36** P rnams; CDG rnam; N ?. **37** P logs; CDGN log. **38** CD om. daṅ; NP daṅ; G daṅ /. **39** CDNP pa'i; G pas. **40** P om. ni; CDGN ni. **41** CDNP rigs pa; G rig par. **42** CD cis; GNP ci yis. **43** CDGNP om. /. **44** CD //; GNP /. **45** CD 'i; GNP 'am. **46** CD sñed; GNP sñad. **47** P Dittographie 'jig rten sñad dbaṅ; CDGN om.. **48** NP gsuṅ gi; G gsuṅ gis; CD gsuṅs kyi. **49** G erg. /; CDNP om./. **50** P pa; CDGN la. **51** DN om. /; CGP /. **52** GP kyis; CDN om. kyis. **53** N kyi?; CDGP om.. **54** GNP rig; CD rigs. **55** P om. ma; CDGN ma. **56** CDGNP rig. **57** CDNP 'o; G 'i. **58** CDNP khoṅ; G khoṅs. **59** CD om. la; GNP la. **60** CD kyis; GNP kyi. **61** C do; DGNP de. **62** CDG rigs; NP rig. **63** N kyi; CDGP kyis. **64** GNP gsuṅ bar; CD gsuṅs par. **65** G erg. da; CDNP om. **66** P po'o; CDGN pa'o. **67** CD //; GNP om. //. **68** GNP ches; CD ces. **69** GNP bud med; CD bud śiṅ. **70** CD brtags; GNP btags. **71** GNP ces; CD źes. **72** GNP kyi; CD kyis. **73** GNP par; CD pa. **74** N sags; CDGP sogs. **75** P kha; CDGN kho. **76** CDNP kyi; G kyis. **77** N erg./; CDGP om./. **78** CDGN gyi; P gyis. **79** CD rtog; GNP rtogs. **80** G erg. 'o //; CDNP om. **81** N om. brjod bya; CDGP brjod bya. **82** CDNP brjod; G rjod. **83** P kyis; CDG kyi; N?. **84** GNP chad pa; CD 'chad pa. **85** GNP 'dir; CD 'di ltar. **86** GNP om. rten; CD rten. **87** CDG gźag; NP bźag. **88** N sgo; CDGP sgro. **89** CD pas; GNP pa. **90** N 'dags; CDGP 'dogs. **91** CDNP btags; G brtags. **92** CD om. /; GNP /. **93** GNP ces; CD źes. **94** CD erg. 'ga' źig; GNP om. 'ga' źig. **95** NP rjod; CDG brjod. **96** G erg. //; CDNP om. **97** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **98** CD śig ; GNP cig. **99** G Dittographie: de med na yul med pas skye ba med do źes bya ste /. **100** CD om. bden pa; GNP bden pa. **101** CD om. don; GNP don. **102** GNP sgro ma btags; CD sgro btags. **103** CD ltos; GNP bltos. **104** GP brjod; CDN rjod. **105** G erg. /; CDNP om. **106** G śes bya ba; CDNP śes bya. **107** CDNP kyi; G om. kyi. **108** CD gźag; GNP bźag. **109** CD erg. bstan; GNP om. bstan. **110** CD om. /; GNP /. **111** CD om. gyi; GNP gyi. **112** GNP bltos; CD ltos. **113** CD ltos; GNP bltos. **114** N na; CDGP nas. **115** CD ni; GNP na. **116** CD pa; GNP pas. **117** CD om. pa; GNP pa. **118** GNP gi; CD gis. **119** CD erg. /; GNP om. /. **120** CD om. /; GNP /. **121** CD om. /; GNP /. **122** CDG om. /; NP /. **123** CDNP yi; G yis. **124** CDGNP om. /. **125** CD /; GNP om. /. **126** CDGNP om. pa. **127** CD om. ma grub pas; GNP ma grub pas. **128** DGNP om. /; C /. **129** GNP om. du; CD du. **130** CDGNP gi. **131** CD om. ston par; GNP ston par. **132** GNP rtog; CD rtogs. **133** CDGNP om. kyis. **134** CD om. 'ga' źig gis; GNP 'ga' źig gis. **135** CD om. daṅ; GNP daṅ. **136** GNP //; CD /. **137** NP /; CDG //. **138** CDNP rjod; G brjod. **139** GNP bsgrub; CD sgrub. **140** CD bźi; GNP gźi. **141** CD /; GNP om./. **142** CD om. las; GNP las. **143** C //; DGNP /. **144** P om. rtogs dka' ba; CDGN rtogs dka' ba. **145** CD mdzaṅs; GNP 'dzaṅs. **146** CD la; GNP ṅal. **147** D phu; CGNP pu. **148** CD pa; GNP par. **149** CD om. tshaṅs pa; GNP tshaṅs pa. **150** CD na; GNP nam. **151** CD om. źig na; GNP źig na. **152** CDNP tu; G du. **153** CD bā; GNP ba. **154** CD

om. la; GNP la. **155** N //; CDGP /. **156** P kyis; CDGN kyi. **157** N ...ṅ la nicht zu lesen; CDGP doṅ la. **158** CDNP mjed; G 'jed. **159** N om. /; CDGP /. **160** N smra; CDGP smras. **161** CD dhār; GNP dhar. **162** GNP rigs; CD rig. **163** P om. bka'; CDGN bka'. **164** GN tshegs; P chegs; CD tshogs. **165** N bcam; CDGP bcom. **166** CD nas; GNP pas. **167** CD ba; GNP bar. **168** CD srid pa'i 'dod chags; GNP 'dod chags kyis chags. **169** CD om. pa; GNP pa. **170** N slobs; CDGP slob. **171** GNP gyi; CD gyis. **172** CD om. ṅa; GNP ṅa. **173** C ṅa'o; DGNP ṅa'i. **174** GN gsuṅ; CDP gsuṅs. **175** GNP ste; CD te. **176** N de; CDGP ṅa. **177** CD om. med pa; GNP med pa. **178** P om. kyi stobs; CDGN kyi stobs. **179** GNP thos; CD thob. **180** CD om. la; GNP la. **181** CD om. /; GNP /. **182** GNP om. mkhyen; CD mkhyen. **183** N weist grössere Lücke auf.. **184** G //; CDNP om. //. **185**CDNP pas; G pa. **186** CD om. źig; GNP źig. **187** GNP om. źig; CD źig. **188** GNP ces; CD źes. **189** P om. pas; CDGN pas. **190** P om. ṅa; CDGN ṅą. **191** P yir; CDGN yi. **192** CD ltos; GNP bltos. **193** P bka'; CDGN dka'. **194** CDNP ṅo mtshar bar; G ṅo tsha bar. **195** GN 'gyuro; CDP 'gyur ro. **196** P om. ṅa; CDGN ṅa. **197** CD om. ṅa daṅ ṅa yi gsuṅ ba na; GNP ṅa daṅ ṅa yi gsuṅ ba na. **198** CDGNP om. yod pa. **199** P blaṅs; CDGN blaṅ. **200** CDGNP pas. **201** CDGNP ma. **202** G erg. de; CDNP om. de. **203** C kyis; DGNP kyi. **204** CDNP rjod; G brjod. **205** D //; CGNP /. **206** CD 'ga'; GNP 'ba'. **207** G //; CDNP om.//. **208** CD om. po; GNP po. **209** CDNP /; G om. /. **210** G erg. /; CDNP om. **211** GNP rig; CD rigs. **212** GP /; CDN om. /. **213** CDNP rjod; G brjod. **214** GNP 'ga'aṅ; CD 'ga' 'aṅ. **215** CDG gyis; NP gyi. **216** GP ṅar; CD ṅor; N ?. **217** CD sred; GNP srid. **218** CD 'i; GNP 'am. **219** GP rigs; CD rig; N ?. **220** CD dpyod; GNP gcod. **221** CD om. //; GP //; N ?. **222** N om. //; CDGP //. **223** CD //; GP /; N ?. **224** P ni; CDGN la. **225** P om. der; CDGN der. **226** CD ñe bar; GNP ñer. **227** CD om. pa; GNP pa. **228** P bdag; CDGN dgag. **229** CDNP rjod; G brjod. **230** GNP stoṅs: CD stoṅ. **231** GNP źes; CD źe na. **232** C ba; DGNP om. ba. **233** C om. /; DGNP /. **234** C na ma? ; DGNP daṅ. **235** CD ltos; GNP bltos. **236** CD pa'i; GNP pa. **237** GNP kyis; CD kyi. **238** C rig; DGNP rag. **239** CD ltos; GNP bltos. **240** C ma; DGNP pa. **241** N rams; CDGP rnam. **242** P om. bo; CDGN bo. **243** GNP skyed; CD bskyed. **244** G //; CDNP om. **245** GNP bo; CD bos. **246** CD 'dzin pa; GNP 'jig rten pa. **247** CD las; GNP la. **248** CD pa'i; GNP par. **249** P migs ? ;CDGN rigs. **250** CDNP kyi; G kyis. **251** GNP par; CD pa. **252** CD ltos; GNP bltos. **253** CD ltos; GNP bltos. **254** P blaṅs; CDGN blaṅ. **255** G //; CDNP om. **256** CD kyis; GNP kyi. **257** CDN ni; GP mi. **258** CD gtaṅ; GNP btaṅ. **259** P gi; CDGN gis. **260** CDNP par; G om. par. **261** CDG erg. /; NP om. /. **262** N om. / ; CDGP /. **263** N om. / ; CDGP /. **264** G //; CDNP om. **265** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **266** P // ; CDGN /. **267** GNP om. / ; CD /. **268** CD par; GNP pa. **269** CDNP źe; G źes. **270** G erg. 'o na; CDNP om. **271** CD par; GNP pa. **272** CD om. / ; GNP /. **273** CD om. / ; GNP /. **274** CDNP phyir ro; G phyiro. **275** GNP cig; CD gcig. **276** CD rtog; GNP rtogs. **277** N lta; CDGP ltar. **278** CD par; GNP pa. **279** CD pa; GNP om. pa. **280** GNP om. /; CD /. **281** NP om. par; CDG par. **282** N om. /; CDGP /. **283** N yoṅsu; CDGP yoṅs su. **284** N //; CDGP /. **285** GNP bcad; CD gcad. **286** C gcod; D gcad; GNP bcad. **287** CD rnam par śes pa; GNP rnam pa. **288** CDGN log; P logs. **289** CD pa; GNP om. pa. **290** CD ji skad; GNP ji ltar. **291** CD do; GNP om. do. **292** CDN //; GP /. **293** C bo; DNGP ba. **294** CDNP tu; G du. **295** CD bzuṅ; GNP gzuṅ. **296** CD 'di; GNP 'dis. **297** CD om. yul; GNP yul. **298** CD rtogs; GNP rtog. **299** CD rigs; GNP rig. **300** CD par; GNP pa. **301** CD om. pa; GNP pa. **302** CD noch ein weiteres pa; GNP om. pa. **303** CD maṅ po; GNP med pa. **304** CD ltos; GNP blto. **305** CDGN rnam pa'i; P om. rnam pa'i. **306** CD ltos; GNP blto. **307** CD om. du; GNP du. **308** CDNP pa'i; G pas. **309** CDGP no; N om. no. **310**

CDGP thams cad; N thamd. **311** CDNP kyis; G kyi. **312** CD om. na; GNP na. **313** CDNP /; G om. **314** P erg. 'i ṅo bo; CDGN om. 'i ṅo bo. **315** G //; CDNP om. **316** CDNP /; G om. **317** C po; DGNP pos. **318** CD pas; GNP pa. **319** CD /; GNP //. **320** CDGP rigs; N rig. **321** CD om. den ganzen Satz. **322** N //; GP /. **323** CD om. pa; GNP pa. **324** CDGNP erg. 'o. **325** CDGNP //. **326** Besser wäre: bya ba'o //. **327** CD ltos; GNP bltos. **328** CD ltos; GNP bltos. **329** CDNP pa; G par. **330** CD ltos; GNP bltos. **331** CD lha; GNP lhas. **332** CD lha; GNP lhas. **333** CDGP pas; N pa'i. **334** CD lha; GNP lhas. **335** CDGP snaṅ; N sna. **336** G //; CDNP om. **337** CDGP /; N om. /. **338** CD om. ma; GNP ma. **339** CD om. źig nas med pa daṅ. **340** CD pa pa; GNP pa. **341** CD da lta ba; GNP da ltar ba. **342** CD ltos; GNP bltos. **343** CD /; GNP om. /. **344** CD erg. /; GNP om. /. **345** CD om. ma; GNP ma. **346** CD ltos; GNP bltos. **347** CD pa; GNP par. **348** CD om. //; GNP //. **349** CD erg. /; GNP om. /. **350** CDGP na; N pa. **351** CD ces; GNP źes. **352** CDGP 'gog; N 'gag. **353** G erg. /; CDNP om. **354** G //; CDNP om. **355** CDG ba; NP bar. **356** CDGP /; N //. **357** CD 'byuṅ; GNP byuṅ. **358** G //; CDNP om. **359** CDNP gyi; G gyis. **360** CDGN por; P po. **361** CD gźag; GNP bźag. **362** CDGN daṅ ṅa yir 'dzin pa; P. om. daṅ ṅa yir 'dzin pa. **363** CD rigs; GNP rig. **364** CDGN du; P om. du. **365** C pa'i; DGNP par. **366** CD erg. /; GNP om. /. **367** CD mi rtag; GNP rtag. **368** CDNP źes so; G źeso. **369** CD gi; GNP gis. **370** CD gźag; GNP bźag. **371** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **372** CDNP btags; G brtags. **373** GNP yul yin pa'i; CD om. yul yin pa'i. **374** C yoṅsu; DGNP yoṅs su. **375** GNP gźi; CDM om. gźi. **376** CDNP bsal; G gsal. **377** CD brtags; GNP rtag. **378** CD kyi; GNP kyis. **379** CD gźag; GNP bźag. **380** CDGN dpyod; P dpyad. **381** GNP no; CD om. no. **382** CD /; GNP //. **383** CDP gsuṅs; GN gsuṅ. **384** CDGN /; P om. /. **385** C rtags;D rtag; GN brtag; P rtan; M möngke. **386** CD brten; GNP brtan. **387** CDG gyis; NP gyi. **388** CD lṅas; GNP lṅa yis. **389** GNP /; CD om. /. **390** CDNP sgra; G sgra'. **391** CD yaṅ; GNP ya. **392** CD śū nya; GNP śu no. **393** CD des; GNP de yis. **394** CDNP lha; G lhas. **395** G erg. du; CDNP om. **396** GNP erg. /; CD om. /. **397** G //; CDNP om. **398** CDNP gir; G gis. **399** CDNP btags; G brtags. **400** DGNP med; C om. med. **401** G om. bcos. **402** G //; CDNP om. **403** CD brten; GNP brtags. **404**CDNP kyi; G kyis. **405** G //; CDNP om. **406** DGNP pa; C pa'o. **407** CD 'gog pa na 'jig rten pa ste; GNP 'gog pa ni 'jig pa ste. **408** CD om. ma; GNP ma. **409** C bston; DGNP bstan. **410** CD mi; GNP ma. **411** G //; CDNP om. **412** CD ba; GNP om. ba. **413** G ba; CDNP om. ba. **414** G //; CDNP om. **415** CD gźag; GNP bźag. **416** CDG blaṅs; NP blaṅ. **417** CDG śiṅ; NP źiṅ. **418** CD erg. de; GNP om. de. **419** G //; CDNP om. **420** CDNP rtog; G rtogs. **421** CD rigs; GNP rig. **422** CD slu; GNP bslu. **423** CD rigs; GNP rig. **424** CD om. /; GNP /. **425** CDGN gi; P gis. **426** G /; CDNP om. **427** CD pa; GNP na. **428** CD om. gaṅ źig; GNP gaṅ źig. **429** CD der; GNP de. **430** CD om. la; GNP la. **431** CD om. la; GNP la. **432** G //; CDNP om. **433** GNP erg. gi; CD om. gi. **434** CD gźag; GNP bźag. **435** CDNP lha; G lhas. **436** CD lha; GNP lhas. **437** CDNP pa; G par. **438** CDGP du; N om. du. **439** CDG gñi ga; NP gñis ka. **440** CD om. /; GNP /. **441** C brtag; DGNP brtags. **442** CD om. /; GNP /. **443** CD om. /; GNP /. **444** CDG kyis; NP kyi. **445** P erg. med du; CDGN om. med du. **446** G /; CDNP om. **447** CD erg. pa; GNP om. pa. **448** CD erg. gyur pa; GNP om. gyur pa. **449** CDGP /; N om. /. **450** CD la; GNP las. **451** CD erg. na; GNP om. na. **452** G //; CDNP om. **453** CD na; GNP nas. **454** CD śes; GNP źes. **455** CD skyed; GNP bskyed. **456** CDNP gźan dbaṅ; G dbaṅ gźan. **457** CD om. kyi mtshan ñid. **458** CD kha; GNP kho. **459** CDN na; GP ni. **460** CD om. /; GNP /. **461** CD om. des; GNP des. **462** G //; CDNP om. **463** CDGP pa; N par. **464** CD om. du; GNP du. **465** CD rab tu; GNP om. rab tu. **466** GNP erg. //; CD om. //. **467** CD om. ṅo bo ñid

kyis yod na. **468** CD 'gyur ba; GNP gyur pa. **469** CD brtag; GNP brtags. **470** CD la; GNP pa. **471** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **472** CD smra ba; GNP smras pa. **473** CD bciṅ ba; GNP bciṅs pa. **474** CDGP na; N om. na?. **475** CD rigs; GNP rig. **476** CD rigs; GNP rig. **477** CD om. ma; GNP ma. **478** CD om. //; GNP //. **479** CD om. raṅ bźin; GNP raṅ bźin. **480** CD źan; GNP źen. **481** CD slu; GNP bslu. **482** CD gyis; GNP pa. **483** CD slu; GNP bslu. **484** CD slu; GNP bslu. **485** CDNP kyi; G kyis. **486** CDN //; GN om. **487** CD slu; GNP bslu. **488** CD om. du; GNP du. **489** CDGP ñid du; N ñidu. **490** CD /; G om. /; N ?; P //. **491** CD las; GNP la. **492** CD om. ..r 'byuṅ ba; GNP r 'byuṅ ba. **493** CDGP pa; N par. **494** CD ca; GNP cha. **495** Cd źes; GNP ces. **496** CDGP des; N de. **497** CD om. stoṅ pa'o źes; GNP stoṅ pa'o źes. **498** CD rtogs; GNP rtog. **499** CDG 'gyur; NP gyur. **500** CDGP smos; N smas. **501** CD slu; GNP bslu. **502** CD om. /; GNP /. **503** G //; CDNP om. **504** CDGP phyogs; N chogs. **505** CD nas; GNP na. **506** CD tu; GNP du. **507** CD om. ma; GNP ma. **508** CD kyi; GNP kyis. **509** G om. mig raṅ bźin med par bsgrubs nas. **510** G erg. gis: CDNP om. **511** CD bsgrub; GNP bsgrubs. **512** CD mi; GNP om. mi. **513** CDGNP skyes. **514** CD 'gag; GNP 'gags. **515** CDNP 'jig; G 'jigs. **516** CDG brda; NP brda'. **517** CD brda; GNP brda'. **518** CD ces; N ?; GP źes. **519** CD gźag; GNP bźag. **520** CDNP /; G om. **521** CD la; GNP las. **522** CD gźag; N ?; GP bźag. **523** CD bsten, GNP bstam. **524** CDG mkho; NP 'kho. **525** G /: CDNP om. **526** CD rtag; GNP brtags. **527** CD rig; GNP rigs. **528** CDGN gsuṅs; P gsuṅ. **529** CD pa'o; GNP bo. **530** CDP ltos; GN bltos. **531** CD ltos; GNP bltos. **532** CDGN bdag; P om. bdag. **533** CD om. bdag daṅ; GNP bdag daṅ. **534** P erg. daṅ; CDGN om. daṅ. **535** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **536** CDG par; NP pa. **537** CD om. //; GNP //. **538** CDG rigs; NP rig. **539** CDGNP om. min. **540** CDNP sgrub; G bsgrub. **541** CD //; NP /; G om. /. **542** CD gźag; N ?; GP bźag. **543** CD brtag; GNP rtag. **544** CD brtag; GNP rtag. **545** CD om. yaṅ; GNP yaṅ. **546** CDP nam mkha; GN nam kha. **547** CD du; GNP om. du. **548** C 'o byuṅ ?; DGNP 'byuṅ. **549** CDGP tsam; N tsa. **550** CDGP yod do; N yodo. **551** CDGP źes so; N źeso. **552** CDNP ltos; G bltos. **553** CDGP no; N na. **554** CDGP sde; N sda. **555** C 'gal; DGNP 'ga'. **556** CDGP źes so; N źeso. **557** CDGP //; N /. **558** CDGP //; N /. **559** CD rigs; GNP rig. **560** G erg. 'di; CDNP om. **561** CD /; GNP om. . **562** C pas; DGNP par. **563** CD ces; N ?; GP źes. **564** CDG brjod; NP rjod. **565** CDNP pa; G om. pa. **566** CDP brjod; GN rjod. **567** CDG daṅ; NP om. daṅ. **568** G //; CDNP om. **569** CD brjod; GNP rjod. **570** CD brjod; GNP rjod. **571** CDGP pa ñid; N om. pa ñid. **572** CDG brjod; NP rjod. **573** CD ces; GNP źes. **574** CD brjod; GNP rjod. **575** CDGP //; N /. **576** CDN om. brjod; P erg. brjod; G rjod. **577** CDGNP om. /. **578** CD chus; GNP chu yis. **579** CD sgyu; GNP rgyu. **580** CD śas; GNP śa yis. **581** CDN byed par; P om. byed par; G byed pa. **582** CD om. da; GNP de. **583** CDNP /; G om. **584** CDNP kyi; G kyis. **585** CDNP gyi; G gyis. **586** CD ces; GNP źes. **587** CD erg. las; GNP om. las. **588** CD rtag; GNP brtags. **589** CD spoṅs; GNP spaṅs. **590** CDGN 'o źes so //; P om. 'o źes so //. **591** CD 'di; GN ji; P om. **592** P om. ji ltar mya ṅan las 'das pa. **593** CD bsten; GNP bstan. **594** CD brten; GNP bstan. **595** CD gyur; GNP 'gyur. **596** CDP kyis; GN kyi. **597** G 'gyur ba; CDNP gyur pa. **598** G //; CDNP om. **599** CD gaṅ; GNP om. gaṅ. **600** C om. rnams; DGNP rnams. **601** CD śe; GNP źe. **602** CD brten; GNP bsten. **603** CD brten; GNP bsten. **604** CDGN bya'o; P om. bya'o. **605** CD rigs; GNP rig. **606** CDGN blaṅ; P blaṅs. **607** CD gaṅ; GNP śiṅ. **608** CDM rigs; GNP rig. **609** CD par; GNP pa. **610** CD rigs; GNP rig. **611** CD par; GNP pa. **612** CDG rigs; NP rig. **613** C par; DGNP pa'i. **614** CDGP erg. la; N om. la. **615** CD om. /; GNP /. **616** CD pa'i; GNP pas. **617** CD sā; GNP sa. **618** CD gus; GNP gu'i. **619** CD sā; GNP sa. **620** CD sā; GNP sa. **621** CD sā; GNP sa. **622** G

bskyed; CDNP skyed. **623** CD por; GNP po. **624** CD om. 'i; GNP 'i. **625** CD sā; GNP sa. **626** G //; CDNP om. **627** CDGN na; P om. na. **628** CDGP źes so; N om. źes so. **629** CD do; GNP om. do. **630** CD erg. po; GNP om. po. **631** CD ste; GNP skye. **632** CD po'i; GNP po'o. **633** CD om. //; GNP //. **634** CDGN ni; P om. ni. **635** CD gaṅ; GNP ga. **636** CDNP la; G las. **637** GNP erg. gaṅ źig; CD om. gaṅ źig. **638** CD ste; GNP te. **639** G /; CDNP om. **640** CDG kyis; NP kyi. **641** CDGNP mas. **642** CD la; GNP las. **643** CDGNP kyi. **644** CD na; GNP om. na. **645** CDGP la; N om. la. **646** CD om. /; GNP /. **647** CD da ltar na; GNP de lta na. **648** P Dittographie: rnams kyi raṅ bźin med pa dṅos po; CDGN om. **649** G om. cag. **650** CD sā; GNP sa. **651** CDGP daṅ; N om. daṅ. **652** CD sā; GNP sa. **653** CDGP pa; N par. **654** CD pa; GNP om. pa. **655** G om. /. **656** CD brtags; GNP brtag. **657** G bskyed; CDNP skyed. **658** CD 'bras bu'i; GNP 'bru'i. **659** C ñid; DGNP ni. **660** C sa; DGNP su. **661** CD /; GNP om. /. **662** C de; DGNP da. **663** CD lta; GNP ltar. **664** C bźan; DGNP bźin. **665** G erg. //; CDNP om. **666** CDGN pa'i raṅ bźin; P om. pa'i raṅ bźin. **667** CD ni; GNP na. **668** C ma; DGNP pa. **669** C rā; DGNP rwa. **670** G om. /. **671** CD erg. ni; GNP om. ni. **672** CD om. med; GNP med. **673** CDGN mi; P om. mi. **674** CDGN mthun; P thun. **675** CDGN erg. de; P om. de.. **676** C pa; DGNP par. **677** G om. /. **678** CD om. /; GNP /. **679** CD om. /; GNP /. **680** CD skyed; GNP bskyed. **681** CD pas; GNP pa. **682** CDG skye; NP bskye. **683** CD pa; GNP bya. **684** CD par; GNP pa. **685** CD om. daṅ; GNP daṅ. **686** CD skyes; GNP skye. **687** GNP erg. de; CD om. de. **688** CD erg. ro; GNP om. ro. **689** CD //; GNP /. **690** CD ltos; GNP bltos. **691** CDNP skyes; G bskyed. **692** CD om. //; GNP //. **693** N erg. /; CDGP om. /. **694** CDGP /; N om. /. **695** CD gis; GNP gi. **696** CD brten; GNP rten. **697** CD na; GNP la. **698** CD om. phan tshun rten par gyur na. **699** CD da; GNP de. **700** CD skyes; GNP skye. **701** C ni; DGNP na. **702** CDGNP om. /. **703** CDGNP om. /. **704** C ma; DGNP la. **705** GNP erg. gaṅ; CD om. gaṅ. **706** P erg. cuṅ zad skyes la gaṅ; CDGN om. cuṅ zad skyes la gaṅ. **707** CD erg. pa; GNP om. pa. **708** CD om./; GNP //. **709** CD gyi; GNP gyis. **710** CD om. /; GNP /. **711** G om. pas. **712** CDNP skyed; G bskyed. **713** CDGN źe na; P źes. **714** CD pas; GNP pa. **715** CD sreg; GNP bsregs. **716** CD gi; G kyis; NP kyi. **717** G om. /. **718** CDGP //; N /. **719** G Dittographie: ldan par. **720** CD om. //; N /; GP //. **721** CD om. na; GNP na. **722** CD sgras; GNP sgra yis. **723** CD pas; GNP pa. **724** CDGN tshaṅ bar; P tshaṅs par. **725** G erg. bu. **726** CD //; GNP om. //. **727** CD om. du; GNP du. **728** CDGP yaṅ; N om. yaṅ. **729** N erg. /; CDGP om. /. **730** C do; DGP de; N om. **731** CDG gźag; NP bźag. **732** G Dittographie: ldan par. **733** D du; CGNP tu. **734** CD erg. ma 'oṅs pa'i dṅos po; GNP om. ma 'oṅs pa'i dṅos po. **735** CDG bskyed; NP skyed. **736** CD du; GNP tu. **737** C de ltar ba; D da ltar ba; GNP da lta ba. **738** CD bskyed; GNP skyed. **739** CDGP pa; N om. pa. **740** CD om. na; GNP na. **741** P Dittographie: 'bras bu bskyed pa'i phyir slar yaṅ; CDGN om. **742** CD to; GNP no. **743** CD rgyus; GNP rgyu yis. **744** CD rgyus; GNP rgyu yis. **745** CD gźag; GNP bźag. **746** GNP rgyu; CD om. rgyu. **747** CD brten; GNP rten. **748** CD kyaṅ; GNP na yaṅ. **749** CD gźag; GNP bźag. **750** CD par; GNP pa'i. **751** C da'a?; DGNP de'i. **752** CD gźag; GNP bźag. **753** CD rgyus; GNP rgyu yis. **754** CD rgyus; GNP rgyu yis. **755** N yodo; CDGP yod do. **756** C sa?; DGNP pa. **757** C ba?; DGNP erg. mi. **758** CD skye; GNP de. **759** CDGP ni; N na. **760** CD //; GNP /. **761** CD erg. /; GNP om. /. **762** CD om. na; GNP na. **763** G erg. /. **764** CD ltos; GNP bltos. **765** CDG rigs; NP rig. **766** G erg. rgyu med do. **767** CD /; GNP om. /. **768** CD //; GNP /. **769** G /; CDNP om. /. **770** CDG /; NP om. /. **771** CD om. du; GNP du. **772** CD //; GNP /. **773** CDG om. /: NP /. **774** CD //; GNP /. **775** CD do; GNP de. **776** C //; DGNP /. **777** CDG rigs; NP rig. **778** D /; CGNP //. **779** GNP

erg. /; CD om. /. **780** CD /; GNP om. /. **781** CD pa yi; GNP pa'i. **782** CD chos; GNP tshe. **783** CD pas; GNP pa. **784** CD skye ba med pa; GNP om. skye ba med pa. **785** G par; CDNP pa. **786** C do; DGNP de. **787** C //, DGNP /. **788** CDGP /; N //. **789** CD du; GNP tu. **790** CDG tu; NP du. **791** CD kyis; GNP kyi. **792** CDGN /; P om. /. **793** C //; DGNP /. **794** G Dittographie: med par. **795** G om. //. **796** CD rtsi; GNP brtsi. **797** CDGN bar; P ba. **798** CD pas so; GNP pa'o. **799** CD ltos; GNP bltos. **800** CDNP 'gyur; G gyur. **801** DGP grańs su; CN grańsu. **802** CD ltos; GNP bltos. **803** CDNP erg. re nach gań; G om. re. **804** CD ltos; GNP bltos. **805** G Dittographie: 'ga' źig grub par 'gyur na gcig gis grańs su 'gyur la / mań po la ma ltos par. **806** CDGP rdul; N du. **807** CD ltos; GNP bltos. **808** CGNP //; D /. **809** GNP mdzod du; CD om. mdzod du. **810** G erg. las. **811** CD ltos; GNP bltos. **812** CD //; GNP /. **813** GNP mdzod du; CD om. mdzod du. **814** CD ces; GNP źes. **815** CD om. ma; GNP ma. **816** CD ltos; GNP bltos. **817** CD ltos; GNP bltos. **818** C Dittographie: gań gi tshe 'di ltar mań po la ma ltos par dńos po gcig med la. **819** G erg. //. **820** CDNP la; G na. **821** CD gań du ma 'ońs; GNP de la du ma'ań. **822** CD ltos; GNP bltos. **823** CDGN erg. la; P om. la. **824** CDGN ba; P om. ba. **825** C /; DGNP //. **826** CD /; GNP om. /. **827** CD pas; GNP pa. **828** G erg. //. **829** G erg. kyań. **830** CD la; GNP las. **831** CD 'gyur; GNP gyur. **832** CD om. //; GNP //. **833** CDGP po; N om. po. **834** CDGP 'o; N 'a?. **835** CD min; G mi; NP miń. **836** CD min; G mi; NP miń. **837** CD gcad; GNP bcad. **838** CD gis; GNP gi. **839** CD om. don; GNP don. **840** CD gcad; GNP bcad. **841** CD gcad; GNP bcad. **842** CD bar; GNP ba. **843** G thalo; CDNP thal lo. **844** CDGP dań; N om. dań. **845** CD po'i; GNP po. **846** CD du; GNP om. du. **847** CD om. //; GNP //. **848** CD ba; GNP om. ba. **849** CD brgyud; GNP rgyud. **850** CD brgyud; GNP rgyud. **851** CD ltos; GNP bltos. **852** CD po; GNP po'i. **853** CD blos; GNP blo yis. **854** CD kho; GNP 'o. **855** CD erg. 'di ltar; GNP om. 'di ltar. **856** CD om. ni; GNP ni. **857** CDN skyed; G bskyed; P skye. **858** CD bdag; GNP gań. **859** CD ces; GNP źes. **860** G bsńalo; CDNP bsńal lo. **861** CD gźag; GNP bźag. **862** CD om. mi; GNP mi. **863** C om. pa'i; DGNP pa'i. **864** CDGN sdug; P bsdug. **865** CD om. //; GNP //. **866** CDP //; GN /. **867** CD /; GNP om. /. **868** CD bzuń; GNP gzuń. **869** CD pa; GNP om. pa. **870** CD kyi; GNP kyis. **871** CD om. de; GNP de. **872** CD /; GNP //. **873** CDGP //; N om.//. **874** CDGP bsdus; N bsdug?. **875** CD erg. /; GNP om. /. **876** CD /; GNP om. /. **877** CDGP pas; N par. **878** CDG tu; NP du. **879** CD /; GNP om. /. **880** CD cig; GNP gcig. **881** CD brten; GNP rten. **882** CDG rigs; NP rig. **883** CD //; GNP om.//. **884** CD erg. /; GNP om. /. **885** CD blos; GNP blo yis. **886** C rten; DGNP brten. **887** CD blos; GNP blo yis. **888** CD par; GNP nas. **889** CDG par; NP pa. **890** CD gźag; GNP bźag. **891** CD om. yań; GNP yań. **892** CD 'jig; GNP 'jog. **893** G erg. /. **894** CD erg. do; GNP om. do. **895** CD //; GNP /. **896** CD erg. ma; GNP om. ma. **897** CD om. /; GNP /. **898** Der Satz müßte lauten: rnam par śes pa dań lhan cig 'byuń ba'i phuń po bźi ni... **899** CDG om. /; NP /. **900** CDGP /; N //. **901** CD srid; GNP sred. **902** CD bkris; GNP dkris. **903** CD sloń; GNP slań. **904** CDGN ńag; P rag. **905** CD mi; GNP ni. **906** CD om. gi; N gi; GP gis. **907** CDGNP om. du ma la yań. **908** CDGNP erg. du ma. **909** CD om. la; GNP la. **910** CDNP kyis; G kyi. **911** G erg. //. **912** CDNP la; G om. la. **913** CD 'du; GNP om. 'du. **914** CDNP dgag; G dgags. **915** CD pa; GNP par. **916** DP 'gyur ro; CGN 'gyuro. **917** CDP mkha; GN kha. **918** CD om. /; GNP /. **919** CD brtag; GNP rtag. **920** CDG rten; NP brten. **921** G om. /. **922** C om. par 'byuń; DGNP par 'byuń. **923** CD bsgrubs; GNP bsgrub. **924** CDGN //; P /. **925** CD de'i phyir; GNP de phyir. **926** CD pa; GNP pas. **927** CD om. go; GNP go. **928** CD /; GNP //. **929** N om. pa; CDGP pa. **930** G om. /. **931** CDGP pa; N om. pa. **932** CD rtag; GNP rtog. **933** CD so; GNP pa. **934** CD pa;

GNP par. **935** CDG na; NP ni. **936** CD om. gźan du; GNP gźan du. **937** CDGP /; N //. **938** CDGN om. /; P /. **939** CD om. rnam par; GNP rnam par. **940** CD om. yaṅ ma; GNP yaṅ ma. **941** CDGP yin no; N yi no. **942** D de; CGNP do. **943** CD /; GNP //. **944** CD pa; GNP om. pa. **945** P Dittographie daṅ mi sdug pa; CDGN om. **946** C /; DGNP //. **947** CD om. //; GNP //. **948** CD par; GNP pas. **949** CD gis; GNP gi. **950** CD om. /; GNP /. **951** CDGP med do; N medo. **952** CD smras; GNP smra. **953** G erg. //. **954** CD gźag; GNP bźag. **955** CDNP phyir ro //; G phyir /. **956** G om. //. **957** CD om. /; GNP /. **958** CDNP bsgrub; G bsgrubs. **959** CDNP pa; G pa'i. **960** CD gźag; GNP bźag. **961** G Dittographie: 'brel pa byas pa las yin gyi. **962** CD bzuṅ; GNP gzuṅ. **963** CDGNP erg. mi. **964** CDG gźag; NP bźag. **965** CDGN kyi; P bu. **966** CD kyi; GNP kyis. **967** CD ltos; GNP bltos. **968** G erg. /. **969** CD ma; GNP mi. **970** CD ltos; GNP bltos. **971** CDGNP /. **972** CD om. /; GNP /. **973** CD ltos; GNP bltos. **974** CD ltos; GNP bltos. **975** CDNP kyis; G kyi. **976** CD ltos; GNP bltos. **977** C la; DGNP las. **978** Gerg. pas. **979** CDGP yin no; N yino. **980** CD ltos; GNP bltos. **981** CD ltos; GNP bltos. **982** CD ltos; GNP bltos. **983** CD ltos; GNP bltos. **984** CDNP nam mkha'i; G nam kha'i. **985** CD ltos; GNP bltos. **986** CD om. so; GNP so. **987** CD /; GNP //. **988** CD ltos; GNP bltos. **989** CDGP /; N om. /. **990** CDGP //; N /. **991** CD de'i phyir; GNP de phyir. **992** CDNP yi; G yis. **993** CDGNP ma. **994** CD ltos; GNP bltos. **995** CDGN /; P //. **996** CDNP skyed; G bskyed. **997** CDP de'i phyir; GN de phyir. **998** CD om. te; GNP te. **999** CDGN erg. de la; P om. de la. **1000** CD ltos; GNP bltos. **1001** CDNP rig; G rigs. **1002** CD ltos; GNP bltos. **1003** CDGN /; P //. **1004** CD om. 'bras bu; GNP 'bras bu. **1005** CD 'i; GNP 'o. **1006** CD ltos; GNP bltos. **1007** G erg. //. **1008** GNP erg. /; CD om. /. **1009** CD ltos; GNP bltos. **1010** G erg. //. **1011** N erg. /; CDGP om. /. **1012** CD gźag; GNP bźag. **1013** CD de'i phyir; GNP de phyir. **1014** CDNP yi; G yis. **1015** CD /; GNP om. /. **1016** CD 'du byed la; GNP om. 'du byed la. **1017** CD ltos; GNP bltos. **1018** CDNP gźag; G bźag. **1019** G erg. //. **1020** CDNP skyed; G bskyed. **1021** CD ltos; GNP bltos. **1022** CD ltos; GNP bltos. **1023** CDNP yin no; G yino //. **1024** C ni; DGNP na. **1025** D 'grub; CGNP grub. **1026** CDGP //; N /. **1027** CDNP par; G pa. **1028** G om. /. **1029** CDNP 'jig; G 'jigs. **1030** CD ltos; GNP bltos. **1031** CD ltos; GNP bltos. **1032** CDNP skyed; G bskyed. **1033** CDGP /; N //. **1034** CDNP bskyed; G skyed. **1035** CDNP skyed; G bskyed. **1036** G erg. /. **1037** CD min; GNP yin. **1038** CDGP /; N //. **1039** G erg. //. **1040** CD //; GNP /. **1041** CD cig; GNP gcig. **1042** CD cig; GNP gcig. **1043** C om. byed; DGNP byed. **1044** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **1045** GNP erg. /; CD om. /. **1046** CDGP /; N om. /. **1047** CD //; GNP /. **1048** CDNP cig; G gcig. **1049** CD //; GNP /. **1050** CDGN /; P //. **1051** CD lta; GNP ltar. **1052** CDGN gñi; P gñis. **1053** CD ltos; GNP bltos. **1054** CDGP yod; N yo. **1055** CD rtog; GNP brtog. **1056** CD cig; GNP gcig. **1057** CD om. /; GNP /. **1058** CD cig; GNP gcig. **1059** CDG rigs; NP rig. **1060** CD /; GNP om. /. **1061** CD gźag; GNP bźag. **1062** CD gyis; GNP gyi. **1063** CD skra; GNP sgra. **1064** C brtag; DGNP brtags. **1065** C do; DGNP de. **1066** CDGP /; N om. /. **1067** CDGP pa ma yin pa la; N ?. **1068** CDNP rtogs; G rtog. **1069** CD //; GNP /. **1070** CDGP brten; N brtan. **1071** C deṅ; DGNP daṅ. **1072** CDGNP las. **1073** GP om. la / yul de yaṅ rten ciṅ 'brel par 'byuṅ; CDN lesen es. **1074** CDG gñi ga; NP gñis ga. **1075** CD om. źes bya ba med pas; GNP źes bya ba med pas. **1076** CDGP /; N //. **1077** CD yin; GNP yis. **1078** CDGP du; N om. du. **1079** CD la; GNP las. **1080** CDGP yin no; N yino. **1081** CD om. ni; GNP ni. **1082** CDGNP /. **1083** CD om. ma; GNP ma. **1084** CD om. /; GNP /. **1085** CD raṅ; GNP om. raṅ. **1086** CD rigs; GNP rig. **1087** CD om. raṅ; GNP raṅ. **1088** CDNP smras te; G smra ste. **1089** CD om. /; GNP /. **1090** CD om. na; GNP na. **1091** CDNP skyed; G bskyed. **1092** CD 'dis; GNP 'dir.

1093 CDNP skyed; G bskyed. **1094** CDNP pa; G pas. **1095** CDGP /; N om. / . **1096** CD dpyad; GNP bcad. **1097** G om. /. **1098** CDGP do; N om. do. **1099** CDNP bźin; G gźan. **1100** CD ces; GNP źes. **1101** CD rtag; GNP brtag. **1102** CD pa; GNP pas. **1103** C om. med; DGNP med. **1104** CD pa'i chad; GNP pa 'chad. **1105** CDGN //; P /. **1106** CD erg. la; GNP om. la. **1107** CDGN de; P om. de. **1108** GNP erg. /; CD om. /. **1109** CDG blaṅs; NP blaṅ. **1110** G erg. /. **1111** CD om. /; GNP /. **1112** CDG rigs; NP rig. **1113** CD śig; GNP cig. **1114** CDN gyi; G gyis; P kyi. **1115** CD las; GNP la. **1116** CD śig; GNP cig. **1117** CD pas; GNP pa. **1118** CD yaṅ; GNP yul. **1119** CD slu; GNP bslu. **1120** CD om. pa; GNP pa. **1121** CDGP sgra; N sga. **1122** G erg. //. **1123** CD slu; GNP bslu. **1124** CDGN /; P //. **1125** CD om. la; GNP la. **1126** CD om. /; N //; GP /. **1127** CDGN /; P //. **1128** CD om. kyi; GNP kyi. **1129** CDGP do; N da. **1130** CD om. ram par; GNP rnam par. **1131** CDG kyis; NP kyi. **1132** CD sus; GNP su yis. **1133** CD zlog; GNP bzlog. **1134** CD om. daṅ; GNP daṅ. **1135** CD bu; GNP bur. **1136** CDGP rnam; N rna. **1137** CD pa; GNP pas. **1138** CD gñid; GNP gñis. **1139** CD nas; GNP na. **1140** CD bslad; GNP slad. **1141** CDNP 'gyur ro; G 'gyuro. **1142** CD sus; GNP su yis. **1143** CD 'dir; GNP 'di. **1144** CD gźag; GNP bźag. **1145** CDGP bur; N bu. **1146** CD om. du; GNP du. **1147** CDG /; NP //. **1148** CDP 'gyur ro; GN 'gyuro. **1149** CDGP rnam; N rnams. **1150** CD gźag; GNP bźag. **1151** G erg. /. **1152** CD om. 'khrul pa'i rgyu ñid du 'am; GNP lesen es. **1153** CDGP khyod; N khyad. **1154** C pa; DGNP pas. **1155** CDNP /; G //. **1156** CD gźag; GNP bźag. **1157** CD par; GNP pa. **1158** CDGP pa; N pas. **1159** CD om. kyi; GNP kyi. **1160** CD brtag; GNP brtags. **1161** CDG om. /; NP /. **1162** CDGP las so; N laso. **1163** CDGN pas; P las. **1164** CDGNP pa'i. **1165** CD erg. ni; GNP om. ni. **1166** CD pas; GNP par. **1167** CDNP /; G //. **1168** CD ba; GNP ba'i. **1169** CD om. pa; GNP pa. **1170** CD pa; GNP la. **1171** CD om. /; GNP /. **1172** CD om. 'ga' źig la brdzun par mṅon par 'dod pa. **1173** CDGP 'khrul; N 'phrul. **1174** CD om. lta ba de. **1175** G om. /. **1176** CD om. mi; GNP mi. **1177** CD om. la; GNP la. **1178** C ma; DGNP mya. **1179** CGNP //; D /. **1180** N erg. /; CDGP om. /.

Indizes

Vorbemerkungen zu den Indizes

Grundsätzlich verweisen Zahlen in Normalschrift auf Seiten der Einleitung und Übersetzung, in Kursivschrift hingegen auf die Nummer der Anmerkungen.

Im Index der Zitate sowie im Index locorum erscheinen, wenn auf eine konkrete Stelle aus der genannten Quelle Bezug genommen wird, zuerst die Koordinaten der besagten Stelle (z.B. bei MMK: XVIII 10 oder bei Pras: 148,6) anschließend ein Doppelpunkt, dem die Seitenzahl der vorliegenden Einleitung und Übersetzung in Normalschrift und/oder die Nummer der Anmerkung(en) in Kursivschrift folgen. Wenn unmittelbar nach der Angabe der Quelle (z.B. MMK) keine durch Doppelpunkt abgegrenzten Koordinaten folgen, beinhalten die darauf folgenden Zahlen, daß an den entsprechenden Stellen der Einleitung oder Übersetzung bzw. Anmerkungen von dem besagten Text allgemein gesprochen wird.

Der Index der Sanskrit-Termini, der indischen Namen , der Zitate sowie der Sanskrit-Teil des Index locorum sind nach dem Sanskrit-Alphabet, die Indizes der tibetischen Termini und Namen sowie der tibetische Teil des Index locorum nach dem tibetischen Alphabet angeordnet. Lediglich der Index moderner Autoren sowie der der Schulen und Lehren folgen dem lateinischen Alphabet.

Der Index locorum enthält nicht nur die Stellen, die zitiert und/oder übersetzt und/oder kommentiert wurden, sondern auch alle Stellen, auf die in den Anmerkungen hingewiesen wurde, damit Wissenschaftler, die sich mit den in diesem Index verzeichneten Werken beschäftigen leicht herausfinden können, ob es in der ŚSV Parallelstellen, bzw. ähnliche Gedanken gibt, selbst wenn die Terminologie zwischen diesen Texten und der ŚSV nicht genau übereinstimmt.

I. Sachindizes

A. Sanskrit

B. Tibetisch

II. Namensindizes

C. Moderne Autoren

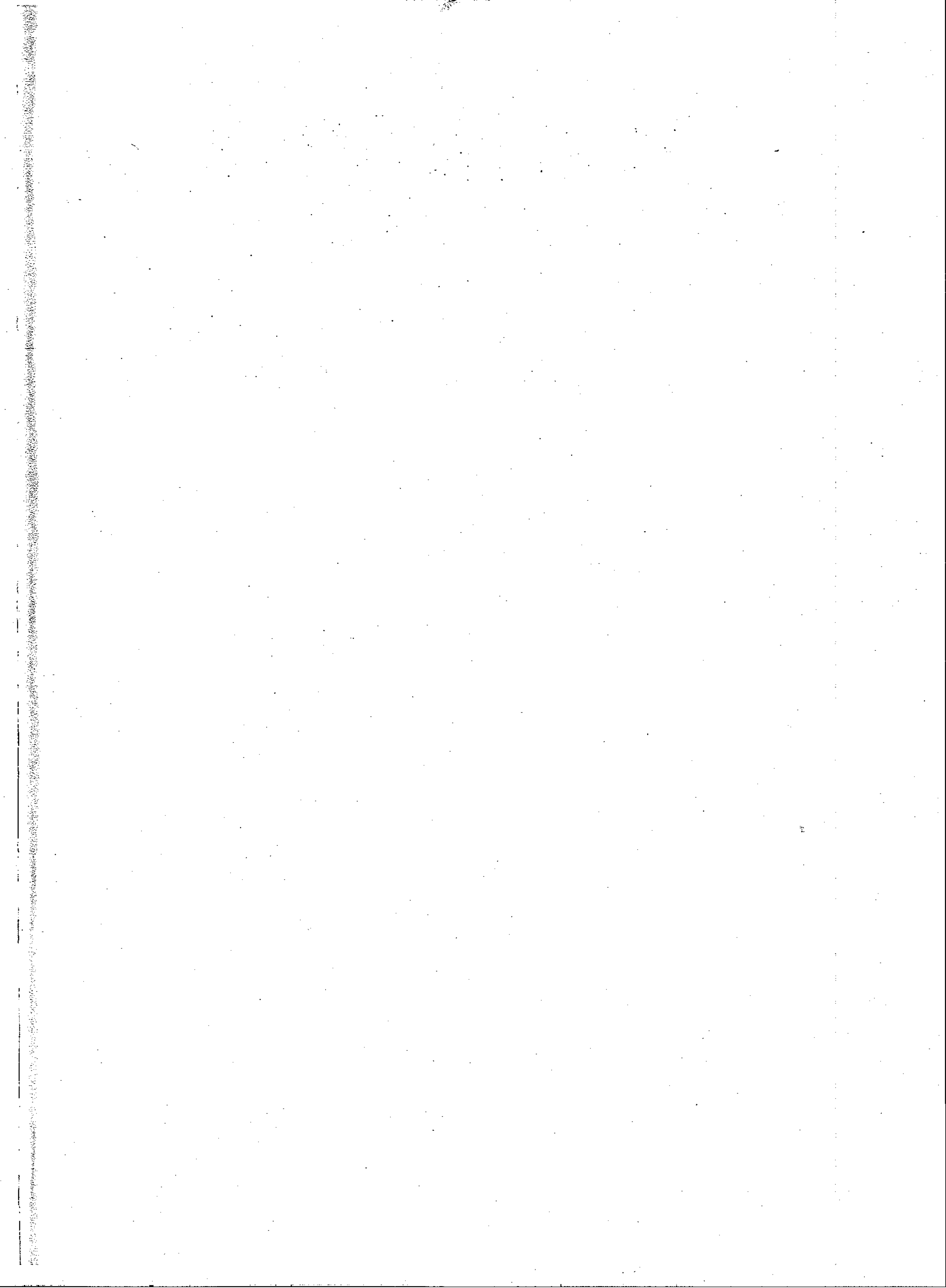
D. Schulen und Lehren

Stellenindizes

A. Zitate im vorliegenden Teil der ŚSV

B. Index locorum

1. Indische Texte



TIBETAN AND INDO-TIBETAN STUDIES

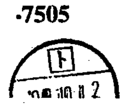
Published by the Institute for the Culture and History of India and Tibet at the University of Hamburg

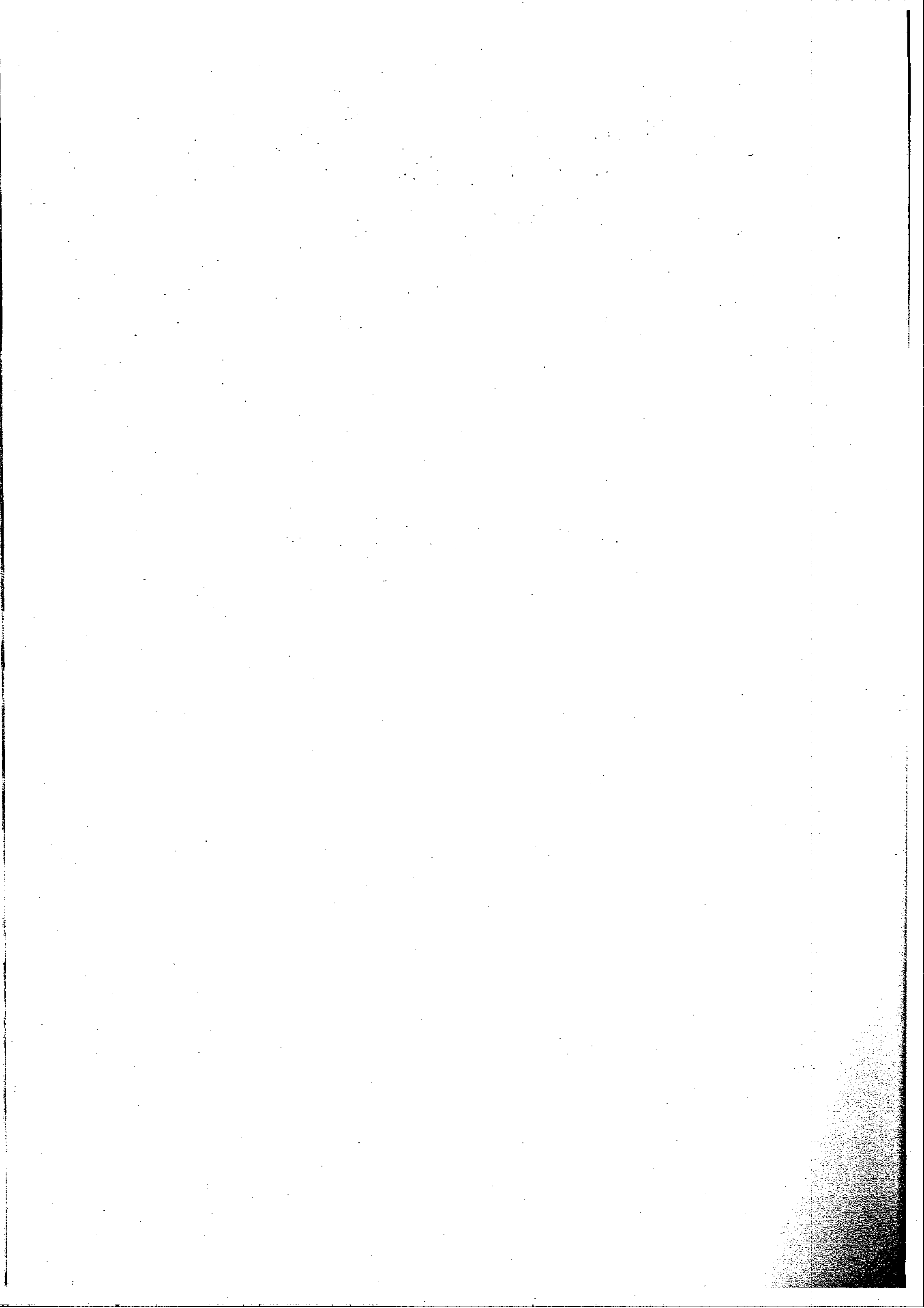
1. **J. W. de Jong: The story of Rāma in Tibet. Text and Translation of the Tun-huang Manuscripts.** 1989. IV, 136 S., kt. DM 30,– **ISBN 3-515-05148-1**
2. **David P. Jackson: The ‚Miscellaneous Series' of Tibetan Texts in the Bihar Research Society, Patna:** A Handlist. 1989. X, 271 S., kt. DM 48,– **5215-1**
3. **Franz-Karl Ehrhard: Flügelschläge des Garuda.** Literar- und Ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-chen. 1990. XLI, 333 S., kt. DM 76,– **5492-8**
4. **David P. Jackson,** Ed.: **Two Biographies of Śākyaśrībhadra:** The Eulogy by Khro-phu Lo-tsa-ba and its "Commentary" by bSod-nams-dpal-bzang-po. Text and Variants from two rare Exemplars preserved in the Bihar Research Society, Patna. 1990. V, 90 S., kt. DM 28,– **5519-3**
5. **Felix Erb: Śūnyatāsaptativṛtti.** Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1–14]. Einleitung, Übersetzung, textkritische Ausgabe des Tibetischen und Indizes. 1997. XXIV, 302 S., kt. **7020-6**




FRANZ STEINER

·7505





TIS
6

Fe yatāsaptativṛtti